
المركز القومي للترجمة
الزواج والحداثة
الأسرة، والإيديولوجيا، والقانون بمصر في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين
كينيث كونو
ترجمة
سحر توفيق
3477
الزواج و الحداثة
الأسرة، والإيديولوجيا، والقانون بمصر في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين
كينيث كونو
3477


أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

الزواج والحداثة

الأسرة والإيديولوجيا والقانون بمصر

فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين

تأليف: كينيث كونو

ترجمة: سحر توفيق





2023

المركز القومى للترجمة
أسسه جابر عصفور فى أكتوبر ٢٠٠٦
مدير المركز: كرمة سامى

- العدد: 3477
- الزواج والحداثة: الأسرة، والأيديولوجية والقانون بمصر في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين
- المؤلف: كينيث كونو
- المترجم: سحر توفيق
- الطبعة الأولى 2023
- التصحيح اللغوى: محمود حنفي – احمد نزيه
- المشرف على الإصدارات: حسن كامل

هذه ترجمة:

Modernizing Marriage: Family, Ideolgy, Law in 19th and early 20th Century Egypt
By: Kenneth M. Cuno

The book was originally published by Syracuse University Press 2015.

رقم الإيداع: (٢٠٢٣/١٣٤٧٢م) الترقيم الدولى: 978-977-92-2720-7

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى، وتعريفه بها والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

المحتويات

الصور

الجداول

إلى ماريلين ، وبول، وكاري

الاستشهادات

في أثناء الفترة التي قضيتها في هذا المشروع، نُقلت بعض المواد الأرشيفية وأعيد تنظيمها. فقد بدأت بحثي في سجلات المحاكم الشرعية الإقليمية في "دار المحفوظات"، لكنها نُقلت بعد فترة إلى "دار الوثائق القومية". ومن أجل الاتساق، وضعت إشارات هذه الوثائق وفقا لموقعها الحالي. وهناك تغيير آخر جرى في أثناء بحثي، وهو إدخال جزئي لمحتويات الوثائق القومية إلى الكمبيوتر، ونتيجة لذلك، ألحقت ببعض إشاراتي إلى المواد الأرشيفية، وليس كلها، رموزًا أرشيفية.

تمهيد وتنويه

اتخذ الخديوي إسماعيل العديد من الزوجات والسراري، كما يليق برأس الأسرة الحاكمة لمصر. هذا النمط الأسري كان يظهر عظمته وفحولته. ولكن حفيده، الخديوي عباس الثاني، اتخذ تعدد الزوجات خلسة، كرجل يتخذ عشيقة في مجتمع يفرض القانون فيه الزواج الأحادي، ذلك رغم أن تعدد الزوجات ظل تصرفًا قانونيًّا في مصر حتى يومنا هذا. كان اهتمام عباس بالمحافظة على صورة الزواج الأحادي أمام العامة ناتجًا عن تطور الصورة المثالية للأسرة النووية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. في هذا الكتاب أناقش كيف جرى تشكيل تلك الصورة المثالية – كيف صُوِّرت (وإعادة تصور) الأسرة والزواج – وكذلك التكوين الديموجرافي–الاجتماعي والتغيرات القانونية التي أثرت على الزواج في تلك العقود.

بدأت هذا المشروع بالمصادفة منذ عقدين تقريبًا، في أثناء رحلة إلى القاهرة لإجراء بحث حول الفقه الإسلامي في العصر العثماني. ولمّا كنت أجد بعض وقت للفراغ، قررت استطلاع المواد الجديدة التي تم جمعها وفهرستها في دار الوثائق القومية منذ عملي السابق هناك. كنت أشعر بالفضول بالنسبة لسجلات تعداد ١٨٤٨، وعندما رأيت التفاصيل التي احتوتها فكرت أنها تنطوي على إمكانية أن تكون مكملة للمصادر النوعية مثل سجلات المحاكم الشرعية والفتاوى، التي كانت عادة تتعامل مع الشئون العائلية. كان البحث في سجلات المحاكم الشرعية الخاصة بأواخر القرن التاسع عشر قد أقنعني بأهمية التأثيرات الناتجة عن التغيرات في الإجراءات القانونية السابقة على تدوين قانون الأسرة المسلمة بداية من سنوات العقد ١٩٢٠، وهو أمر لم يلتفت إليه أحد في التاريخ القانوني الموجود. وقادتني المصادر القانونية إلى كتابات المفكرين التجديديين في القرن التاسع عشر، والذين كان اثنان منهم، هما محمد عبده وقاسم أمين، من القضاة. كانت دراسات سابقة قد تناولت كتابات المفكرين التجديديين، نساءً ورجالاً على السواء، بحثًا عن أدلة على تأثير الأفكار التنويرية، وتطور الهوية القومية، وعن الحركة النسوية الوليدة، لكن لم

يتناول أحد ما تنطوي عليه تلك الكتابات من أفكار حول الأسرة والـزواج. فـي النهايـة قررت أن أبدأ مناقشتي بفصلين يتناولان العوامل المتغيرة سياسيًا واجتماعيًا وديموجرافيًـا التي تركت أثرها على أنماط الزواج وتشكيل العائلة منذ أواسط القرن التاسع عشر حتـى أوائل القرن العشرين. ويتناول الفصل الثالث أيديولوجية العائلة الجديـدة التـي روّج لهـا المفكرون التجديديون وشجعوا على انتشارها في الصحافة الدورية. أما الفـصول الثلاثـة الأخيرة، فهي تتناول بالتحليل التغيرات التي حدثت في النظام القانوني والتي أثرت علـى الزواج والعلاقات الزوجية. وفي الخاتمة أناقش بإيجاز التشريعات التي سُنت في سـنوات العقد ١٩٢٠ فيما يختص بالزواج والطلاق والتطورات اللاحقة.

بمرور السنوات، تراكمت على كاهلي ديون عرفان كثيـرة لمؤسـسات، وزمـلاء وأصدقاء، لابد من التنويه عنها. في البداية بحثت سجلات التعداد في صيف ١٩٩٤، أثناء حصولي على زمالة قدمها مركز البحث الأمريكي بمصر (ARCE). وقمت بمعظم البحث الأرشيفي بدعم من زمالة فولبرايـت للبحـوث (Fulbright Research Fellowship) فـي ١٩٩٨-١٩٩٩، واستكملتها برحلات بحثية أقصر بتمويل مجلس أبحاث جامعـة ألينـوي (Research Board of the University of Illinois) في أصـياف الـسنوات ٢٠٠٠، ٢٠٠٢ و٢٠١٠. وقمت بالمزيد من البحث وأنجزت معظم كتابة البحث أثناء إجازتي تفـرغ فـي ٢٠٠٦ و٢٠١٣، وأثناء إجازة تفرغ من التدريس في ٢٠٠٢ و٢٠١١، بتمويل من جـائزة تفرغ العلوم الإنسانية من مجلس أبحاث جامعة إلينوي. قدم لي مجلـس الأبحـاث أيـضًا العديد من الفصول الدراسية من الدعم لمساعدي البحث. وبالإضافة إلى المجموعة الهائلـة من الكتب والمواد العلمية والخدمات التي تقدمها مكتبة جامعـة إلينـوي، اسـتفدت مـن المجموعات في مكتبة ريجنستاين Regenstein Library بجامعة شـيكاجو، حيـث لقيـت مساعدة كريمة من بروس كريج Bruce Craig، وفي مكتبة الجامعة الأمريكيـة بالقـاهرة (AUC)، حيث قدم موظفو المكتبة المودة والمساعدة بسخاء. أكـرم خـابيبولايف Akram Khabibulaev، اختصاصي مكتبات متخصص في الدراسات الخاصة بالـشرق الأدنـى، والدراسات الإسلامية والدراسات الأوراسية المركزية بجامعة إنديانا بلومينجتون، أشار لي على بعض النصوص المهمة. في القاهرة كنت منتسبًا إلى إدارة التـاريخ فـي الجامعـة الأمريكية بالقاهرة كعالم بحثي زائر، وكنت أشعر دائمًا بالترحيب من زملائي في الجامعة

الأمريكية بالقاهرة، وفي مركز البحث الأمريكي بمصر، حيث استطعت دائمًا الاعتماد على مساعدة مدام أميرة خطاب. وأنا أتوجه بالشكر لهذه المؤسسات وهؤلاء الأشخاص لدعمهم ومساعدتهم.

وأرغب في التوجه بالشكر لموظفي دار الوثائق القومية بمصر، ودار الكتب، ودار المحفوظات. وأنا أشعر بالامتنان لما تلقيته من مساعدة كريمة، ولتصريحهم لي باستخدام المواد الأرشيفية. وأخص بالشكر مدام نادية مصطفى ومدام نجوى محمود، الرئيسة ونائبة الرئيسة لغرفة القراءة بدار الوثائق. وكان صديقي وزميلي عماد هلال، مدير وحدة البحث الوثائقي في دار الوثائق القومية، مساعدًا بطرق عديدة كما كان صحبة طيبة.

كانت إقامتي في القاهرة أكثر متعة مع الترحيب والصداقة اللذين لقيتهما من جون سوانسون وسحر توفيق. وأنا أيضًا أدين للراحلين محمد صادق ومصطفى صادق لصداقتهما وللعديد من المصادر التي أستخدمها في هذا الكتاب.

وكان ويل هانلي Will Hanley كريمًا معي إذ أمدني بنسخة من قرار محكمة القنصلية الفرنسية في قضية الشيخ أحمد سليمان باشا ونفيسة ذهني، والتي أناقشها في الفصل السادس. وقامت أرشانا براكاش Archana Prakash بعمل مسح تصويري لتعطيني نسخة مصورة من وعد رفاعة الطهطاوي بالزواج الأحادي، وهو ما أتناوله في الفصل الرابع. وهذه الوثيقة موجودة ضمن الوثائق الخاصة بعائلة طهطاوي، وأعيد نشرها بإذن كريم من علي رفاعة. وسمح لي سمير رأفت بتصوير نسخة فوتوكوبي من العدد الخاص من مجلة المصور حول زواج الملك فاروق والأميرة فريدة والموجود بحوزته. وقد حصلت على بعض تفاصيل حياة أحمد شفيق ومحمد علي علوبة من حسن كامل كليسلي مورالي وألبوم صوره. وقامت مساعدتاي في البحث، روزماري أدميرال Rosemary Admiral وعائشة صبح Aisha Sobh، بعمل ثمين في المصادر القضائية والصحف.

في الأصل، كان مايكل رايمر Michael Reimer قد أخبرني بوجود سجلات التعداد، التي كان من أوائل الباحثين في استخدامها، وقد استفدت من المناقشات حول التعداد معه، ومع جيلين ألوم Ghislaine Alleaume، وفيليب فارج Philippe Fargues، ومحمد صالح، وتيري والز Terry Walz. وقد قدمت نيللي حنا وأميرة الأزهري سنبل، ورون شاهام Ron Shaham اقتراحات مفيدة، خاصة فيما يتعلق بالمصادر القانونية. ولا

أعرف من الباحثين غيري سوى أميرة سنبل التي ألقت ضوءًا علـى أهميـة التغييـرات الإجرائية في أعمال المحاكم الشرعية في القرن التاسع عشر، بما يـشمل التحـول إلـى المذهب الحنفي وحده، أو "تحنيف" تلك المحاكم، وهذا مصطلح أخذته منها في حديث معها منذ فترة طويلة. وقد نبهني شاهام إلى أهمية اللائحة الشرعية لعام ١٨٩٧، والتي خولـت استخدام الشرطة في تنفيذ أحكام الطاعة.

قدمت صيغًا مبكرة من بعض الفصول في لقاءات مع مؤسـسة دراسـات الـشرق الأوسط وفي جلسات ورشة التاريخ بقسم التـاريخ جامعـة إلينـوي، وأشـعر بالامتنـان للتعليقات والتشجيع الذي تلقيته من زملائي. كما قدمت بعض النتائج التي توصـلت إليهـا في مؤتمرات وورش عمل في جامعة كاليفورنيا-بركلـي (٢٠٠٠)، والمعهـد الفرنـسي للآثـار الـشرقية بالقـاهرة (Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire) (٢٠٠٢)، وجامعة هارفارد (٢٠٠٣)، وجامعة نورث كارولينا في تشابل هيـل (٢٠٠٣)، وجامعة إلينوي (٢٠٠٤)، والجمعية التاريخية الأمريكية بنيويورك (٢٠٠٩)، وجامعة بـن جوريون (٢٠١٢)، وتلقيت ردود أفعال قيّمة للغاية. وبالإضافة إلـى الأشـخاص الـذين ذكرتهم بالفعل، أفدت عبر السنين من مناقشات حول العائلة في التاريخ وقانون الأسرة مع جانيت أفاري Janet Afary، محمد عفيفي، أيريس أجمـون Iris Agmon، فلافيـا أجـنس Flavia Agnes، زهرة آرات Zehra Arat، جيمس بالدوين James Baldwin، ماريلين بوث Marilyn Booth، جوان كول Juan Cole، مانيشا دساي Manisha Desai، بشارة دومـاني Beshara Doumani، طـارق الجـوهري Tarek Elgawhary، شـيلي فيلـدمان Shelly Feldman، باسكال غزالة Pascale Ghazaleh، المرحوم محمد حـاكم، فرانـسيس هاسـو Frances Hasso، عماد هلال، هوما هودفار Homa Hoodfar، أحمد فكري إبراهيم، بـابر جوهانسن Baber Johansen، سعاد جوزيف، آمي كالاندر Amy Kallander، ليات كوزمـا Liat Kozma، سابا محمـود Saba Mahmood، مارجريـت ل. مريويـذر Margaret L. Meriwether، ليزلي بيـرس Leslie Peirce، ردولـف بيتـرز Rudolph Peters، أرشـانا براكاش Archana Prakash، فرنسيس رداي Frances Raday، الراحـل أندريـه ريمـون Andre Raymond، زكية سليم، هولي شيـسلر Holly Shissler، ديـان سـينجرمان Diane Singerman، جوديث تاكر Judith Tucker، تيـري والـز Terry Walz، أنيتـا فـايس Anita Weiss، لين ولشمان Lynn Welchman، وكاثرين يونت Kathryn Yount.

وقد نشرت نسخة أولية من الفصل الأول في كتاب Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender (تاريخ العائلة في الشرق الأوسط، البيت، الملكية، والنوع)، تحرير بشارة دوماني، دار نشر جامعة الدولة في نيويورك، © ٢٠٠٣، جامعة الدولة بنيويورك. كل الحقوق محفوظة. وأشكرهم لسماحهم لي بإعادة طبعه هنا، في صيغة مراجعة ومزيدة.

وقد حرصت في انتقاء الأشكال على تجنب الصور المستهلكة التي تنتشر طوال القرن العشرين للسائحين والقراء الغربيين من تصوير المصورين التجاريين، والتي لا تفيد إلا في تغذية القوالب النمطية حول المرأة المسلمة، وتعدد الزوجات، وما إلى ذلك. الصور التي اخترتها لم تكن للاستخدام التجاري، ولا للعرض العام، فيما عدا واحدة. والصور الثلاث الأولى تمثل تقديم الصور العائلية التي يصورها المصورون المحترفون وكذلك نشر مثال الأسرة النواة في الطبقات العليا والوسطى. صورة الخديوي توفيق وحرمه أمينة هانم أفندي وأطفالهما في أواسط العقد ١٨٨٠ نُشرت أصلاً في المصور، ١٣٤٤ (١٩٥٠)، ومتاحة عن طريق الأرشيف الرقمي لذاكرة مصر الحديثة بمكتبة الإسكندرية. أما صور إسكندر عبد الملاك وعائلته وصورة زوجين غير معروفين يقفان في زي العُرس فقد نُشرت بتصريح من مكتبة المجموعات الخاصة والكتب النادرة، بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. وأتوجه بالشكر لعلا سيف لمساعدتها في ذلك. صورة عائلة "الفلاح" من سخا، الغربية، كانت منشورة أصلاً في كتاب Jean Lozach, Le Delta du Nil: Etude de Geographic Rumaine (Cairo: Imprimerie E. & R. Schindler, 1935).

مختصرات

الفتاوى المهدية	مجموعة فتاوى محمد العباسي المهدي، الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية. ٧ مجلدات. القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٨٨٣-١٨٨٦.
محكمة الإسكندرية	سجلات المحكمة الشرعية بالإسكندرية، بدار الوثائق القومية
محكمة الدقهلية	سجلات المحكمة الشرعية بمحافظة الدقهلية، دار الوثائق القومية
محكمة المنصورة	سجلات المحكمة الشرعية بالمنصورة، دار الوثائق القومية
دار الوثائق	دار الوثائق القومية

الزواج والحداثة

مقدمة

في يناير ٢٠١٤ وافق الناخبون المصريون على دستور جديد للمرة الثانية في فترة تخطت بالكاد سنة واحدة، عقب الإطاحة بالرئيس محمد مرسي عن السلطة، وإقامة حكومة مؤقتة. كان كثير من المصريين يعتبرون الدستور الذي كُتب في فترة رئاسة محمد مرسي وتمت الموافقة عليه في ديسمبر ٢٠١٢، دستورًا يميل إلى التطرف بدرجة غير مقبولة، مما يتطلب بالضرورة إعادة صياغته. ألغى الدستور الجديد المواد المُعترض عليها، ولكن لم تكن هناك تغييرات تُذكر في البنود الخاصة بالعائلة ودور المرأة[١].

ومثل الدساتير السابقة في ١٩٥٦ و١٩٧١، و٢٠١٢، أعلن الدستور أن "الأسرة أساس المجتمع"، وأن " قوامها الدين والأخلاق والوطنية". وكان دستور ١٩٧١ قد أضاف الالتزام بالحفاظ على "الطابع الأصيل للأسرة المصرية"، ومدّ دستور ٢٠١٢ مظلة هذا الالتزام لتشمل الحفاظ على "تماسكها واستقرارها وترسيخ قيمها الأخلاقية"، وقد احتفظ دستور ٢٠١٤ بهذه التعبيرات (المادة ١٠)[٢]. هذه التصريحات تعبر عن أيديولوجية خاصة بالعائلة وضعها المفكرون المحدثون منذ أواخر القرن التاسع عشر. كانت "الأيديولوجية المنزلية" أو فكرة أن دور المرأة الخاص هو تدبير المنزل و تربية الأطفال، أحد مكونات الأيديولوجية المصرية تجاه العائلة، ولم تكن تتسق بسهولة مع مثاليات تحرير المرأة، وعكست الدساتير الجمهورية المتعاقبة هذا التوتر في تناول وضع النساء. وألزم دستور ٢٠١٤ الدولة بأن تكفل "تحقيق المساواة بين المرأة والرجل في جميع الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية"، وبذلك حُذفت عبارة ذكرت في دستوري ١٩٧١ و٢٠١٢، كانت تجعل مساواة المرأة رهنًا بما تمليه "الشريعة الإسلامية". لكن الدستور مر مرور الكرام على مسألة استمرار عدم المساواة في قانون الأحوال الشخصية، والمستمد من الشريعة ويحكم كل ما يخص عالم الأسرة والمنزل[٣]. احتفظ الدستور الجديد أيضًا بالتزام الدولة بتمكين المرأة من "التوفيق

بين واجبات الأسرة ومتطلبات العمل"، كما أكد على التزام الدولة بتوفير الرعاية والحماية للأمومة والطفولة؛ وهذا الالتزام الأخير ظهر لأول مرة في دستور ١٩٥٦، وأضيف إليه مما يدخل في مظلة رعاية الدولة: "المرأة المعيلة والمسنة والنساء الأشد احتياجا" (المادة ١١). ولم تظهر مادة تتناول أوضاع الرجال. وهكذا، رغم أن الدستور الحالي يدعم حقوق المرأة بعبارات أقل التباسًا من الدساتير السابقة، ويؤكد على مشاركة المرأة في قوة العمل مدفوع الأجر، فإنه يقرّ بالتزاماتها المنزلية ويُظهر اهتمامًا خاصًا بالنساء اللائي تنقصهن الموارد الكافية الخاصة بهن أو الدعم من الزوج أو غيره من ذكور العائلة.

إن مثل هذه التعبيرات المجازية تثير الدهشة. فقد كانت الدساتير المتعاقبة تُكتب وتُراجع منذ أوائل العصر الجمهوري وخلال عصر الاشتراكية العربية وإعادة البناء والهيكلة، وتحت الأنظمة القومية سواء كانت دنيوية(*) أو إسلامية، ظهرت درجة عالية من الإجماع على الأهمية الاجتماعية للعائلة وتربية الأطفال والأمومة. هذا الكتاب يجادل بأن هذه الأفكار تطورت خلال القرنين السابقين وليس لها إلا علاقة محدودة بالمفاهيم الإسلامية للعصور السابقة.

أشارت الدساتير المتعاقبة إلى العائلة بلفظ "الأسرة"، وهو مصطلح أصبح في القرن العشرين يدل على الأسرة المكونة من زوجين أو الاسرة النواة[٤]، وبهذا أضفت هذه الدساتير قيمة على هذا التكوين الخاص للأسرة، وتعريفًا بتماسكها واستقرارها من أجل صالح المجتمع. لكن الفقه كان، تاريخيًا، يفضل العائلة الممتدة من النسل الأبوي على الأسرة النواة فيما يتعلق بمسائل من نوع نظام الملكية بين الزوجين في الأسرة، ونظام الميراث، كما أنه أباح تعدد الزوجات وسهولة الطلاق، وهي أمور كانت مصدر عدم استقرار للأسرة، كما تقول منيرة شراد Mounira Charrad[٥]. وتأتي فكرة اعتبار الأسرة أساسًا للمجتمع من الفكر التنويري الغربي، وكذلك فكرة أن الهدف من الزواج تكوين أسرة وتربية أطفال[٦]. ومن الناحية الأخرى، كانت كتابات المسلمين قبل عصر الاستعمار تعتبر أن الزواج ضرورة

(*) فضلت استخدام تعبير "دنيوي" بدلا من المصطلح المنتشر "علماني"، لما ينطوي عليه الأخير من دلالة غير مستحبة، ولأن الأول، من ناحية أخرى، أفضل تعبيرًا عن المعنى في رأيي. [المترجمة]

لإقامة علاقة جنسية في إطار مباح، ومن أجل الإنجاب، لكنها، كما لاحظت كيشيا علي Kecia Ali، لم تقدم ما يدل على الاهتمام بالعلاقات بين الوالدين والأطفال(٧). وتعبر إشارة الدستور إلى مسئوليات النساء تجاه الأسرة عن أيديولوجية منزلية، ولكن الفقه طوال تاريخه لم يطلب من النساء أداء واجبات تجاه أعمال المنزل أو الأطفال(٨).

إن الاهتمام بالمرأة (الوحيدة) المعيلة، والمسنة، والأشد احتياجًا، يشير ضمنيًّا إلى وجود فئتين من النساء البالغات، المتزوجة والتي كانت متزوجة، وبعض هؤلاء ليس لهن عائل ذكر. حتى وقت قريب، كان الزواج مسألة شاملة بالنسبة للنساء المصريات، لكن معاملتهن كمعيلات في النص الدستوري يعكس ما أسمته ناديا سونفلد Nadia Sonneveld "علاقة النفقة مقابل الطاعة" في الزواج، وهو ما يعني أن واجب الزوج الإنفاق على زوجته وأطفاله مقابل طاعة الزوجة وخضوعها له(٩). أجرت سونفلد دراسة حول الزواج والطلاق في سنوات الألفية الجديدة، لكن جذور هذه الفكرة تمتد إلى الفكر الإسلامي قبل عصر الاستعمار، وعندما يجتمع هذا مع تمجيد الأسرة، والأمومة، والحياة المنزلية في الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، تكون النتيجة "خلطة مودرن" هي أيديولوجية العائلة المصرية(١٠).

هذا الشكل المثالي للعلاقة، النفقة مقابل الطاعة، لا يتفق غالبًا مع واقع الحياة اليوم، حيث إن معظم النساء المتزوجات يعملن نتيجة الحاجة للمساهمة في دخل الأسرة. لكن هذا ينطبق أيضًا على أواخر القرن التاسع عشر، عندما تشكلت أيديولوجية الأسرة، كما ينطبق على الأزمنة السابقة على ذلك. كرس قاسم أمين (١٨٦٣ – ١٩٠٨) أغلب كتابه تحرير المرأة (١٨٩٩) لقضية العائلة، رغم أن هذا الكتاب اشتهر بنقده لارتداء النقاب. في هذا الكتاب، اعتبر قاسم أمين تعليم النساء قضية بالغة الأهمية، وكتب عن قدرة المرأة على المساهمة في المجتمع من خلال العمل، وذلك رغم أن نقطة انطلاقه كانت العلاقة القائمة على فكرة النفقة مقابل الطاعة، وهي التي اعتبرها معيارية. وجادل بضرورة تعليم النساء لإعدادهن لأداء أدوار الأمهات والرفيقات، ولكن التعليم أيضًا سوف يمكّن الأرامل والمطلقات من إعالة أنفسهن وأطفالهن.

أقدم في هذا الكتاب تاريخًا للزواج والعلاقات الزوجية في مصر في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. في أثناء تلك الفترة تطور نظام الزواج المعاصر في مصر، وبُنيت أيديولوجية للأسرة، وأصبحت القواعد الدينية أساسًا لقانون العائلة، وهي تطورات انعكست في الدساتير بداية من ١٩٥٦ حتى ٢٠١٤. ولأن موضوع العائلة شديد الاتساع، فقد قصرت دراستي على تناول الزواج والعلاقات الزوجية منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى عام ١٩٢٠، أو بعبارة أخرى، قبل بداية وضع قانون العائلة.

لماذا ندرس العائلة في التاريخ؟ لاحظ كل من آلان دوبن Alan Duben، وجيم بيهار Cem Behar، وليزا بولارد Lisa Pollard، وحنان خلوصي Hanan Kholoussy أن المناقشات حول العائلة في أواخر الإمبراطورية العثمانية ومصر كانت في الواقع تدور حول المجتمع والأمة[١١]. وظل الأمر كذلك منذ قيام أنصار الحداثة منذ القرن التاسع عشر باعتبار الأسرة هي اللبنة الأساسية في المجتمع، واختصاصها بوظيفة تربية الأطفال. منذ ذلك الوقت، أصبح مصير الأسرة هو مصير الأمة، وهذا بالطبع لم يكن في الشرق الأوسط وحده. لقد بينت ستيفاني كونتز Stephanie Coontz كيف تظهر العائلة، والتي كثيرًا ما يجري تجاهلها في الخطاب الاجتماعي والسياسي الأمريكي[١٢]. وتسييس الأسرة يرفع كثيرًا من أهمية دراسة تاريخ العائلة. ومن المهام التي يضطلع بها المؤرخون رفع للغمام عن أحداث الماضي – والتي قد تكون مخالفة لما يعتقد البعض أنه ما حدث – بأمل أن يسهم ذلك في محاورات يومنا الحاضر.

وتتقاطع دراسة العائلة في التاريخ بالضرورة مع تاريخ المرأة والنوع[١٣]. والمؤرخون في هذه الحقول المتجاورة لا تجمعهم علاقات سهلة، فهم كثيرًا ما يسعون خلف أسئلة مختلفة، ويستخدمون مناهج مختلفة، ويخطئون فهم بعضهم البعض. تقول لويز تيلي Louise Tilly أن تاريخ النسوة خرج إلى الوجود باعتباره "تاريخ حركة"، واكتسب حيوية من الرغبة في كشف مصادر اضطهاد النساء، وكانت العائلة أحد المواقع الأساسية التي تم تحديدها. "معظم الدراسات النسوية... كانت، وما زالت، تأمل في تجاوز العائلة والوصول إلى المرأة كفرد، وعلى وجه

الخصوص أولئك النساء اللائي يعملن بشكل مستقل أو يكافحن لتوسيع آفاقهن. إن قضية ومشكلات تاريخ المرأة تركز في صياغتها النسوية على القمع والخضوع من ناحية، والاستقلالية والفاعلية من الناحية الأخرى"[١٤]. وقد ذكرت ميجان دوليتل Megan Doolittle أن المؤرخين المتخصصين في تاريخ العائلة كثيرًا ما يستخدمون التحليل السكاني والاقتصادي للكشف عن الأنماط المقارنة والاتجاهات المتغيرة للسلوكيات على المستوى الإجمالي. ومن نتائج ذلك الاتجاه إلى "[معاملة] العائلات/البيوت كفاعلين اجتماعيين أفراد"، بدلا من النظر إليها باعتبارها "شبكات من العلاقات، والعمليات، والشعائر، والممارسات، كل منها ليس فقط يشمل ويكشف الفروق الخاصة بالنوع، ولكنها كانت أيضًا ذات أهمية جوهرية في تشكيل علاقات النوع"[١٥]. إن القصة التي يرويها لنا هذا الكتاب عن التغييرات في نظام الزواج، وبناء أيديولوجية الأسرة، وتطور قانون العائلة هي في الواقع أيضًا قصة إعادة تشكيل أدوار الجنسين وأيديولوجية النوع. ناقش الباحثون من مصر وغيرها من المجتمعات التي عانت في السابق من الاستعمار الصلات بين مشروع التحديث ومشروع القومية والأيديولوجية المنزلية، ولا تزال هذه المناقشات مستمرة في الخطاب القومي الدنيوي وكذلك الخطاب الإسلاموي[١٦]، لكن العائلة نفسها عوملت بتجاهل نسبيّ. وعندما يلجأ هذا الكتاب إلى دراسة الزواج كما تمت ممارسته، وتصوره، وتقنينه، فإنه يقدم أيضًا تاريخًا لكيف قام النوع بتشكيل هذه العمليات، وكيف تشكّل من خلالها.

تثير دراسة العائلة في التاريخ قضايا الحداثة والتحديث[١٧]. كان جيل سابق من الباحثين الذين يخلصون لنظرية التحديث يؤمنون بأن المجتمعات إذا اتخذت طريق التطور المادي والاجتماعي فسوف تتبع المسار نفسه، وتمر المراحل نفسها. كان بطل هذه النظرة في مجال دراسات العائلة هو الاجتماعي الأمريكي ويليام جود William Goode، والذي أكد في كتابه World Revolution and Family Patterns (الثورة العالمية وأنماط العائلة، ١٩٦٣) أن قوى التصنيع والتحضُّر تدفع إلى تغييرات متماثلة في حياة العائلة على مستوى العالم. كان الاتجاه نحو "نمط الأسرة"، الذي عرّفه بأنه نمط يتميز بعلاقات قربى أقل مع القرابات البعيدة، وتأكيد

أكبر على 'الأسرة' التي تتكون من الزوجين والأطفال"[١٨]. كان هذا، بالطبع، نموذج الأسرة السائد في أواسط القرن العشرين بشمال أوروبا الغربية وامتداداته الثقافية، بما يشمل أمريكا الشمالية، وكلتاهما تمثل النموذج المثالي المفترض للحداثة. كانت حجة جود في جوهرها هي أن المجتمعات التي تتجه إلى التحديث سوف تتقارب في نمط الأسرة المشابه لنفس النمط في شمال أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. ولكن، هناك تطوران لاحقان يلقيان بالشك على نظرية التقارب هذه. الأول، ما توصل إليه المؤرخون الديموجرافيون من أن نمط الأسرة موجود في شمال أوروبا الغربية لقرون قبل التصنيع والتحضُّر، وهكذا لا يمكن أن يكون ناتجًا عنهما[١٩]. والتطور الثاني، الذي ظهر بنهاية القرن السابق، أن نمط الأسرة لم يصبح سائدًا في كل مجتمع يتجه إلى التصنيع والتحضر، بل وكان يفقد تفوقه في أوروبا وأمريكا الشمالية[٢٠]. وأدى هذا إلى ظهور السؤال التالي: هل يمكن ربط أي نمط من أنماط العائلة بالمجتمع الصناعي المتحضر؟

صيغت النظرية التي تربط نمط الأسرة بالتصنيع والتحضّر في أواسط القرن التاسع عشر، وكان صاحب هذه الصياغة هو فريدريك لو بلاي Frederic Le Play (١٨٠٦ – ١٨٨٢)، الذي اقترح مخططًا تطويريًّا يوضح أن أنماط العائلة تصبح أكثر بساطة باطراد كلما تقدمت المجتمعات من النمط الرعوي المنتقل إلى النمط الزراعي وإلى التصنيع. لكن أن يكون ثمة نموذج للتطور، كما يدعوه الديموجرافي أرلاند ثورنتون Arland Thornton، مصدرًا لنظرية حول العائلة منذ بداية التوسع الأوروبي، وفكرة أن المجتمعات تطورت نحو الحضارة من خلال مراحل محددة تميزها أشكال معينة للعائلة وأنواع من الممارسات، هذا النموذج، وهذه الفكرة اكتسبا نفوذًا كبيرًا في الفكر التنويري[٢١]. واحتج مفكرو التنوير أيضًا بأن وضع المرأة كان أعلى في مرحلة متقدمة من الحضارة (المصطلح المستخدم حاليًّا هو "التطور")، رغم أن بعض الممارسات التي رأوا أنها تحط من شأن النساء، مثل العمالة الشاقة، كانت تعكس انحيازًا عرقيًّا وانحيازًا خاصًّا بالطبقة الوسطى[٢٢]. أكد المفكرون الاجتماعيون الفرنسيون في القرن التاسع عشر أن النساء بطبيعتهن تناسبهن الأدوار المنزلية من الأمومة وإدارة شئون المنزل، وأنه لا ينبغي لهن

العمل خارج البيت[٢٣]. أما المفكرون الحداثيون في مصر، والذين كانوا جميعًا تقريبًا قد التقوا بالثقافة الأوروبية من خلال اللغة الفرنسية، فقد رأوا إمكانية توفيق هذا الملمح من أيديولوجية العائلة الأوروبية مع العلاقة التي تقوم على النفقة مقابل الطاعة، والتي فيها لا يُفترض أن تخرج الزوجة من بيت الزوجية دون إذن من الزوج.

ووضع كلمة "الحداثة" معطوفة على الزواج في عنوان الكتاب ليس موافقة مني على ثنائية التقاليد-الحداثة، أو نظرية التقارب، أو فكرة أن الحداثة حدثت أولاً في أوروبا[٢٤]. ولكنني أظن أنها تنقل الإحساس بما كان رجال الدولة والمفكرون في القرن التاسع عشر يعتقدون أنهم يفعلون عند إعادة هيكلة مؤسسات الدولة وفق الأنماط الأوروبية والاشتباك مع أنواع المعرفة الأوروبية. لقد تصوروا أن مشروعهم هو صناعة "التحضّر" ونشره، وهو مصطلح استُبدل في القرن العشرين بمصطلح "التحديث" و"التطور". ولأنهم يعيشون في بلد "شبه محتل"[٢٥]، ثم بلد محتل، فقد قاموا "بإصلاحات" لا تعتبر تكرارًا للحداثة الأوروبية، كما يقول طلال أسد Talal Asad. بل إن الحداثة المصرية كانت بالأحرى "[تعبيرًا عن] خبرات متجذرة جزئيًا في تقاليد مختلفة عن تلك التي تنتمي إليها الإصلاحات المستوحاة من الأوروبيين، كما كانت مستمدة جزئيًا من تمثيلات أوروبية متناقضة للحداثة الأوروبية"[٢٦]. كان المفكرون المحدثون يفهمون أن العائلة مكون أساسي للحضارة، ولكن، كما يقول أسد، كانت لديهم نقطة انطلاق (تجارب) مختلفة عن معاصريهم الأوروبيين، وعلى أية حال، لم تكن الحداثة الأوروبية أمرًا تام الاتساق. فضلاً عن أنها كانت في حالة تغير مستمر.

بدأ نظام الزواج المعاصر لدى المصريين يتطور في أواخر القرن التاسع عشر، بالتوافق مع نشأة أيديولوجية جديدة خاصة بالعائلة، ولكن ليس نتيجة لهذه الأيديولوجية. بدأ تعدد الزوجات في الطبقات العليا من المجتمع يقل تواردة في الربع الأخير من القرن نتيجة انتهاء تجارة الرقيق، والمثل الذي قدمته الأسرة الخديوية بالزواج الأحادي. وبمرور الوقت، واجه تعدد الزوجات اعتراضًا اجتماعيًا متزايدًا. وبعد الحرب العالمية الأولى، أيضًا، تخلت الطبقات الحضرية

العليا والوسطى عن المساكن الكبيرة للعائلات متعددة الأسر، وأصبحت تفضل الشقق المناسبة أكثر للأسرة. وربما أكثر ما أسهمت به الاتجاهات الأيديولوجية هو تراجع تعدد الزوجات على المدى الطويل، لكن يبدو أن الانتقال إلى تشكيل منازل تناسب الأسرة كان نتيجة عوامل متعددة، من بينها تطور التعليم الحديث، وارتفاع سن الزواج للجنسين، وتبني الطرز المعمارية الأوروبية. وقد حدثت تغيرات مماثلة في تركيا في نفس الوقت تقريبًا[٢٧]. وتُظهر الدراسة المقارنة للعوامل السياسية والاجتماعية والديموجرافية المؤثرة في نظام الزواج أن الدين لم يكن وحده العامل الرئيسي الذي يقرر حياة العائلة، كما لم يكن التأثير الغربي هو الدافع الوحيد للتغيير. وكما يؤكد دوبن وبيهار Duben and Behar، فإن هذا يثير السؤال عن فائدة استخدام "الإسلام" أو الشرق الأوسط كوحدة تحليل في دراسة التاريخ الاجتماعي[٢٨].

وشهدت هذه الفترة أيضًا تغييرات مهمة على الساحة القانونية. قام المسئولون المصريون بمراجعة إجراءات المحاكم الشرعية، والتي كانت تطبق الأحكام الخاصة بالزواج والحياة الزوجية للمسلمين، وكان لذلك نتائج مهمة، قبل فترة طويلة من وضع القوانين الخاصة بالأسرة للمسلمين والذي بدأ في أعوام العقد ١٩٢٠. كانت هذه التطورات هي الخلفية المباشرة لوضع القوانين والتي أثّرت عليها، ولهذا السبب وحده تستحق اهتمام المؤرخين. أسهم المسئولون الذين قاموا بإعادة تنظيم النظام القانوني في انتشار عالمي لأفكار حول الإصلاح القانوني الذي تأثر بقوة بالمعرفة الكولونيالية بأحكام العائلة عند المسلمين. كان الفهم الحديث للشريعة نصيًّا وجامدًا أكثر مما سبق. ولكن، في مصر، بعد مرحلة الاستعمار، بدأ الخطاب حول الصحوة القومية واستعادة المبادئ الأساسية للإسلام يضفي شرعية على أحكام العائلة المسلمة في القرن العشرين باعتبارها تتميز بالحداثة والأصالة في ذات الوقت، مما أدى إلى التعتيم على الطريقة التي صيغت بها في المرحلة الاستعمارية[٢٩].

الدراسة التاريخية

رغم أن دراسة العائلة في التاريخ يمكن أن تقدم مساهمات إلى تاريخ النساء، والنوع، والقومية، والتاريخ الاجتماعي والديموجرافي، والتاريخ القانوني، فإنها تستحق أن ندرسها في حد ذاتها لما يمكن أن تفيدنا به من معلومات حول تاريخ المجتمع والثقافة في الماضي. ورغم أن العائلة كان معروفًا أنها مؤسسة اجتماعية مهمة في الشرق الأوسط، فلم تبدأ كتابة تاريخها إلا في سنوات العقد ١٩٩٠[٣٠]. وفي كتابة تاريخ مصر الحديثة نوقشت العائلة بشكل رئيسي كموضوع جانبي ضمن تاريخ الدراسات الخاصة بالمرأة والنوع[٣١]. كذلك كانت عوائد الأسر والبيوتات التي نوقشت في دراسات الفترة المبكرة من العصر الحديث (قبل ١٧٩٨) منصرفة في الأساس إلى التاريخ السياسي والاجتماعي وتاريخ النساء[٣٢]، كما تم تناول جوانب من تاريخ العائلة أيضًا في دراسة الشريعة الإسلامية[٣٣]. وأدى الإهمال النسبي لتاريخ العائلة إلى عدم الإجابة عن أسئلة مهمة، بل وربما عدم التساؤل في حد ذاته. وعلى سبيل المثال، هناك خلافات كبيرة حول طبيعة التغيير وأسبابه في حياة العائلة أثناء القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أو حتى إن كان هناك تغيير من الأصل. ويعتقد بعض الباحثين أنه لم تحدث تغييرات مهمة في العائلة قبل الحرب العالمية الأولى[٣٤]، بينما تجادل مجموعة أكبر بأن العائلة مرت بتأثيرات وتغيرات كبيرة[٣٥].

من جوانب الضعف الواضحة في فرضية عدم وجود تغيير صعوبة قبول ذلك في وقت كانت تحدث فيه التغييرات الأخرى المعروفة جيدًا في القرن التاسع عشر، مثل توسع الزراعة والتجارة القائمة عليها، والنمو السكاني، والهجرة الداخلية، انحسار صناعات وحرف معينة، ونمو حرف ومهن أخرى. لقد أثرت التغيرات السياسية-الاقتصادية والديموجرافية في بنية العائلة في مجتمعات أخرى في الماضي، وليس هناك ما يدعو لأن يكون المجتمع المصري استثناء من ذلك. كذلك أثرت نظم التوظيف وأساليب الميراث، وكلها تغيرت في القرن التاسع عشر، على تشكيل أهل البيت في بلدان أخرى، رغم أن ذلك لم يحدث بطرق كان يسهل التنبؤ بها[٣٦]. ويبدو لي أن السؤال المناسب الذي ينبغي أن يسأله المؤرخون ليس

إن كانت هناك تغييرات في العائلة وفي وضعية النساء في القرن التاسع عشر، ولكن ماذا كانت هذه التغييرات.

يؤكد معظم المؤرخين أن التأثيرات التي أدت إلى التغيير كانت موجودة وتعمل عملها في القرن التاسع عشر، لكنهم يختلفون في تقييم تلك التأثيرات. أكدت جوديث تاكر، في كتابها الرائد حول المرأة المصرية في القرن التاسع عشر، أن معظم العائلات والنساء فيها تأثروا تأثرًا سلبيًا بالتحولات الاقتصادية والسياسية لذلك العصر[٣٧]، وفي دراسته حول جيش محمد علي باشا (حكم ١٨٠٥ – ١٨٤٨)، أكد خالد فهمي Khaled Fahmy أن السخرة تسببت في تفكك العائلات[٣٨]. أما بث بارون Beth Baron فكانت أكثر تفاؤلاً، في دراساتها حول صحافة المرأة والقومية الخاصة بالنوع، وكذلك مارجو بدران Margot Badran، في عملها حول النوع والحركة النسوية، وكلتاهما أكدت ما يعني أن التحولات في القرن التاسع عشر هيأت الأجواء لتحرير المرأة[٣٩]. وأكدت بولارد أن تلك التحولات حثت المصريين على ربط الأسرة بالنضج السياسي[٤٠]، أما حنان خلوصي فقد عرّفت الاتجاهات في الزواج كمصدر للاضطراب والبلبلة[٤١].

كانت النظرة التشاؤمية لتاكر وفهمي متسقة، على التوالي، مع الدراسات الماركسية والنسوية عن تطور الرأسمالية ووطأة الاستعمار[٤٢] والحالة الشكية تجاه الخطاب القومي الحداثي في مجال الدراسات ما بعد الكولونيالية[٤٣]. وقد اهتما على وجه الخصوص بكيف أثرت أنظمة السلطة الجديدة على الفلاحين وطبقة العامة، على عكس بارون و بدران و بولارد، الذين استمدوا فئة دراساتهم من الطبقات الحضرية المتعلمة الوسطى والعليا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ألقت بارون الضوء على اثنين من التأثيرات التي قد تكون إيجابية للاستعمار والرأسمالية، نهاية تجارة الرق ونهضة الصحافة الدورية، الأمر الذي شجع صورة مثالية للزواج الرفاقي (ولكن مع فكرة اختصاص المرأة بالحياة المنزلية). أما بدران، فذكرت تعليم النساء، و تيار الإصلاح في الإسلام، وتأثير الثقافة الأوروبية بوصفها عناصر إضافية شجعت التغيير. بولارد، والتي تأثرت مثل فهمي بالدراسات ما بعد الكولونيالية، أكدت دور المعرفة الكولونيالية – الأفكار الأوروبية حول الحضارة ونقد الأوروبيين لحياة العائلة المسلمة – في استثارة

الدوافع الإصلاحية[٤٤]. وفي المجمل، كانت طبيعة التغيرات ومداها في القرن التاسع عشر التي تؤثر في العائلة موضع خلاف، والسبب الرئيسي هو أن تلك التغييرات لم تتم دراستها بعمق على أيدي الباحثين الذين كان تركيزهم ينصب على موضوعات أخرى. والنتيجة أن لدينا صورة غير مكتملة ومتناقضة إلى حدٍّ ما حول ما حدث للعائلة (أو العائلات) في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

تأثر مؤرخو مصر قبل الحداثة أيضًا بالاتجاه إلى الدراسات النسوية ودراسات النوع. اهتم باحثو تلك الفترة بدراسة نظام بيوت النخبة وكذلك الجوانب الاجتماعية والقانونية لنظام الزواج. وتعزز دراساتهم أهمية الدور الذي لعبته النساء في سياسات بيوت النخبة، وفاعليتهن في السيطرة على الممتلكات وإدارتها، وتدخلهن في شئون المال والأعمال، وقدرتهن على إدخال شروط مفصلة في عقود زواجهن. وتتباين هذه الصورة لنساء النخبة في القرنين السابع عشر والثامن عشر مع صورة مثيلاتهن بعد قرن آخر، اللائي كن بحاجة إلى "التحرر"، هذا التباين يمكن نسبته جزئيًا إلى اختلاف الإطارات، والقضايا، والمناهج التي استخدمها المؤرخون في كلتا الفترتين. هناك أيضًا تباين كبير في المصادر المستخدمة. فقد اعتمد مؤرخو الفترة قبل الحديثة، وأيضًا تاكر وفهمي، على المخطوطات والمصادر الأرشيفية في الأساس، خاصة الوثائق القانونية، وهي مصادر تثير أسئلة خاصة حول مدى تمثيلها وما تعكسه من الواقع[٤٥]. أما مؤرخو الفترة المتأخرة من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فقد اعتمدوا بشكل رئيسي على الدوريات والكتب المطبوعة، ولكن هذه المصادر تجعل من الصعب تمييز السلوك الاجتماعي الفعلي من البنى الاستطرادية له[٤٦]. وينبغي على المؤرخين المهتمين بالمرأة والعائلة في الفترة قبل الحديثة إيلاء مزيد من الاهتمام بالبنى الاستطرادية للتقاليد والقناعات الاجتماعية عن طريق قراءة الأعمال الأدبية والدراسات الطبية والقانونية في تلك الفترة، بنفس الطريقة التي ظهرت في اثنين من الأعمال الخاصة بطبيعة الجنس من تأليف درور زائيفي Dror Ze'evi، وخالد الرويهب Khaled El-Rouayheb[٤٧]. أما المؤرخون الأكثر عددًا، الذين يعملون على عصر الطباعة،

فينبغي أن يتبعوا خطى دوبن وبيهار وخلوصي في مجاورة المصادر الاستطرادية بالمصادر الديموجرافية والقانونية. وقد حاولت أن أفعل كلا الأمرين في هذا الكتاب.

وقد أدليت باعتراضي بالفعل على فكرة أنه لم يكن هناك تغيير في بنية العائلة وفي أوضاع النساء قبل عام ١٩١٤، ولكنني لن أستخدم مصطلح "التحول" لوصف التغيرات في نظام الزواج والحياة الزوجية قبل عام ١٩٢٠. ورغم ما توحي به الدوريات والكتب الصادرة في تلك الفترة، فقد كان التغيير تدريجيًّا ومقصورًا على قطاعات معينة من الطبقات العليا والوسطى، وبالرغم من ذلك، فقد كانت تلك الفئات رائدة في تقديم الاتجاهات الحديثة التي مهدت الطريق لمزيد من التغييرات على المدى الطويل[٤٨]. الفصلان الأولان في كتابي هذا يتناولان العوامل السياسية والاجتماعية والديموجرافية التي أسهمت في تلك التغييرات. يناقش الفصل الأول التوقف عن نظام الحريم وانخفاض تعدد الزوجات في ثقافة الطبقة الحاكمة المصرية العثمانية. لقد كان لتعدد الزوجات وعبودية الحريم عمل سياسي في نظام حكومة البيت العائلي التي أسسها محمد علي، مؤسس الأسرة الخديوية[٤٩]. فمثل السلاطين العثمانيين، ومثل الحكام الآخرين في آسيا وإفريقيا في فترة ما قبل الاستعمار، كان الخديوي يربط الرجال التابعين له ببيته من خلال الزواج – عن طريق تزويجهم بنساء من حريمه. لكن الأوتوقراطية الخديوية كانت تتطلب من الحاكم سيطرة لا هوادة فيها على موارد الدولة، وانهار ذلك نتيجة التدخل الأجنبي بعد إعلان إفلاس مصر في ١٨٧٦. وكان التحكم المالي الأجنبي دافعًا إلى قيام الثورة العرابية (١٨٨١–١٨٨٢)، والتي أدت إلى الغزو البريطاني والاحتلال. أثناء الربع الأخير من القرن كان الحكام الخديوية يملكون ولكنهم لم يعودوا يحكمون، وكان المجالان العائلي والسياسي منفصلين. وانتهت عبودية الحريم بتنازل حكومة البيت العائلي وعقد الاتفاقية المناهضة للرق عام ١٨٧٧.

قبيل الإفلاس ببضع سنوات، قامت العائلة الخديوية بتغيير إستراتيجية الزواج الخاصة بها، فتوقفت عن اتخاذ السراري من الرقيق وعن تعدد الزوجات، وأصبحت تفضل زواج الأقارب من العائلات الحاكمة، الأمر الذي أدى إلى الزواج الأحادي. ولم يكن الزواج الأحادي هدفًا في حد ذاته، ولكن الخديوية شجعوا

الأوروبيين على رؤيته كدليل على التزامهم بالتحضُّر. هذه التغيرات: تنازل حكومة البيت العائلي، ونهاية تجارة الرقيق، وتبني الزواج الأحادي من جانب العائلة الخديوية، كانت أمثلة على مدى قوة تأثير التطورات السياسية العارضة على ثقافة عائلات النخبة، والتي كانت الطبقات الاجتماعية الأخرى تقتدي بها. وأغرى أتباع الخديوية لأسلوب الزواج الأحادي علانية على انتشار أيديولوجية جديدة للعائلة ترفض تعدد الزواجات. وقد كانت كتابة التاريخ في مصر منذ ١٩٥٢ تتجاهل الأنشطة الخديوية في أواخر القرن التاسع عشر، لكن تجاهل دور ريادة القصر في ثقافة الطبقة العليا سوف يكون أشبه بتجاهل نفوذ القصر الملكي البريطاني على الثقافة الفيكتورية.

في الفصل الثاني أتناول أدلة التغيير في نظام الزواج في المجتمع على اتساعه، فأبدأ بذكر تجارب العديد من الرجال، ولامرأة واحدة، من الطبقتين الوسطى والعليا، والذين تزوجوا في الفترة من ١٨٨٠-١٩٢٣، وكتبوا عن ذلك بعد عقود. تصور مذكراتهم نظامًا عائليًا أبويًا قويًا، يتم الزواج فيه بشكل عادي بترتيبات يقوم بها الآباء أو غيرهم من كبار رجال العائلة، دون مشورة أو بمشورة طفيفة للغاية من جانب البنات أو الأبناء. لكن الرجال الذين استطاعوا تأخير الزواج حتى أصبحوا يمتلكون موارد مستقلة أو من توفي عنهم الآباء، استطاعوا تدبير زيجاتهم بأنفسهم، وتسبب السعي إلى التعليم الأعلى والحصول على وظيفة مهنية في تزايد عدد من يفعلون ذلك. وأدى تأخير الزواج من جانب الرجال إلى تراجع عادة تشكيل بيوت عائلية ممتدة، الأمر الذي يبدو أنه توقف تمامًا في الطبقة العليا الحضرية بعد الحرب العالمية الأولى. وكان اتجاه الشباب إلى تكوين بيوت لأسر نووية محلية جديدة (باستقلالية عن بيت الأب) علامة على تراجع النظام الأبوي في العائلة.

وبحلول أوائل القرن العشرين، أيضًا، بدأت العائلات من الطبقتين الوسطى والعليا في السماح لبناتها بمقابلة أزواج المستقبل. وكان كُتاب المقال العصريين يعلنون استهجانهم لعادة التزويج دون رؤية مسبقة قبل الزواج، وبعض من كتبوا مذكراتهم عن تلك الفترة ارتأوا أن مقابلات قبل الزواج زادت من احتمالات

الانسجام بين الزوجين. لكنهم لم يبدوا أي اعتراض على تدخل العائلة في اختيار الزوجين والتفاوض في شروط الزواج. وأشادت بعض الروايات التي ظهرت في أوائل القرن العشرين بالزواج القائم على الحب، ولكن لم يدافع أحد من كتاب المذكرات عن الاستقلالية في اختيار الشريك، ولا بالتأكيد الزواج القائم على الحب. كانوا يعتقدون أن الحب ينبغي أن يأتي بعد الزواج.

ورغم أن هذه المذكرات تمثل تجارب النخبة، وغالبًا من الذكور، فإن السجلات الشرعية وبيانات التعداد تمكننا من بحث أكثر بطول السلم الاجتماعي عن الاتجاهات الاجتماعية والديموجرافية. كان تعدد الزوجات، بما يشمل السراري من الجواري، تمارسه كل الطبقات الاجتماعية وربما كان أكثر انتشارًا من التقديرات المعهودة، والاحتمال كبير أن هذه الممارسة وصلت إلى ذروتها مع الموجة الكبيرة من تجارة الرق في أعوام العقد ١٨٦٠. كانت "الزوجة الجارية"، كما كان يطلق عليهن، بديلاً عن الزواج التعاقدي طالما استمرت التجارة مشروعة.

وإذا أخذنا عينة للقاهرة وأربع قرى في الدلتا من سجلات التعداد في أواسط القرن التاسع عشر، سنجد أنها تؤكد فروقًا مهمة بين المدينة والقرية فيما يختص بسن الزواج وتشكيل البيوت الكبيرة ذات العائلات الممتدة. في أواسط القرن التاسع عشر كان سن الزواج الأول في القاهرة أقل منه في القرى الأربع، وكان للقاهرة نسبة أكبر من البيوت الكبيرة. وبعد قرن، أصبح الزواج المبكر والعائلات الممتدة يرتبطان حصريًا تقريبًا بالمجتمع الريفي.

هذه الفصول تبيّن كيف حدث تراجع تعدد الزوجات وتشكيل البيوت الكبيرة في الطبقتين العليا والوسطى، وأنه نتج عن توافق تغيرات سياسية وديموجرافية عرضية، مع تطور التعليم، وظهور مهن جديدة. ولكن هذه التغيرات تأثرت أيضًا بأيديولوجية جديدة للعائلة كانت تحظى بالتشجيع من جانب مفكري الحداثة وفي الصحافة الدورية أثناء الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وهذا موضوع الفصل الثالث. أسهم المفكرون من مؤيدي الحداثة مثل رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣)، والمفكرون المماثلون لهم في الولايات العثمانية الأخرى في انتشار عالمي لأفكار عن العائلة والتعليم والتقدم، أفكار تأثرت بالفكر

الاجتماعي الأوروبي في القرن التاسع عشر، ولكنهم أيضًا كانوا يتحاورون مع كتابات المسلمين قبل عصر الاستعمار حول الزواج والعلاقات الزوجية، مما أنتج الأيديولوجية العائلية المهجنة التي أشرنا إليها فيما سبق. وفقًا لهذه الأيديولوجية، أصبحت الأسرة هي الوحدة الأساسية في المجتمع، والموضع الذي تتشكل فيه شخصية الإنسان في الطفولة. كانت الأيديولوجية المنزلية التي شجعتها الدوريات في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تتسق مع أيديولوجية الأسرة الجديدة، والتي عهدت إلى النساء برسالة الأمومة وإدارة المنزل. وكان استقرار الأسرة وانسجامها ضرورة لتربية الأطفال، ومن ثم دافع أنصار الحداثة عن الزواج الرفاقي، وعارضوا تعدد الزوجات، وقاوموا الطلاق. كما دافعوا عن تعليم النساء وإعدادهن لدورهن كأمهات ورفيقات لأزواجهن. كان هؤلاء أصحاب مشروع حضاري، وليس مشروعًا نسويًّا، رغم التأثيرات المهمة التي أضفاها هذا المشروع على قضايا النساء. وقد رحب قاسم أمين كما رحبت بعض الكاتبات النسويات المبكرات بهذا المشروع.

كان جيل سابق من الباحثين مهتمًا بقياس إلى أي مدى تبنى مفكرو الشرق الأوسط الأفكار العصرية (أي الأوروبية)، بافتراض أن "الحداثة" تطلبت التخلي عن الأفكار والمؤسسات "التقليدية". ولقي هذا التوجه نقدًا لتصويره الثقافة الشرق الأوسطية كمستقبِل سلبي للنفوذ الغربي، وأيضًا لاعتباره أن التقدم يساوي التغرُّب؛ وهكذا، تشكك باحثو ما بعد الحداثة فيما أُطلق عليه تيموثي ميتشل Timothy Mitchell بدقة "خريطة الحداثة أوروبية المركز"[٥٠]. ولتصوير عملية التهجين التي كانت من خصائص إنتاج الأيديولوجية الخاصة بالعائلة، أبدأ الفصل الثالث بمناقشة حول كتابات فترة ما قبل الاستعمار حول الزواج، وهي المناقشات التي كانت سائدة في مصر منذ القرن الثامن عشر وحتى أوائل القرن العشرين، والتي لا تزال بعض التعبيرات المجازية منها باقية حتى وقتنا هذا. لقد قادتني دراستي الطويلة للخطاب الحداثي حول العائلة إلى استنتاج أنها لم تكن رد فعل لرؤى سلبية، استعمارية وتبشيرية، كما يجادل البعض. لقد طور مفكرو الحداثة الافتراضات الرئيسية للأيديولوجية العائلية في الجيل السابق على الاحتلال البريطاني وظهور النقد الحاد

للغرب على حياة الأسرة المسلمة. وقد اعتمد هؤلاء المفكرون على مجموعة من الأفكار حول العائلة والمجتمع والحضارة ظهرت بداياتها في الفكر الاجتماعي الأوروبي، لكنهم سعوا لاستخدام هذه الأفكار لتحسين أحوال المجتمع، على عكس الموظفين الاستعماريين الذين سعوا لتصوير تدني الشعب المصري وتخلفه.

كانت الأيديولوجية الجديدة للعائلة قادرة على صنع التحول نتيجة تأثيرها طويل المدى[٥١]، لكنها بدأت فقط قبيل الحرب العالمية الأولى في التأثير على السلوك الاجتماعي. ومن ناحية أخرى، كانت التغييرات في النظام القانوني لها تأثيرات هامة ومبكرة على حياة العائلة، وهذه التغييرات أناقشها في الفصول الثلاثة الأخيرة. أما الفصل الرابع فيصف إعادة تنظيم المحاكم الشرعية وإجراءاتها، بالإضافة إلى ما كان لها من وقع على تطبيق أحكام العائلة المسلمة. كانت هناك نتيجتان مهمتان لعملية إعادة التنظيم هذه. أولا، أصبحت الأحكام أقل مرونة وأقل فائدة للمرأة المتزوجة؛ وثانيًا، تعزز الدور الاجتماعي للمحاكم الشرعية بسبب اشتراط قانون إجراءات المحاكم تسجيل شئون العائلة في وثائق رسمية، وأدى ذلك إلى تقوية تأثير التغيير الأول. وحتى منتصف القرن التاسع عشر، كانت المحاكم الشرعية تطبق أحكام مذاهب الشريعة السنية الأربعة، وتسمح للأفراد باختيار المذهب الذي يريدون الاحتكام إليه للاستفادة من أفضل الأحكام في كل منها. كان كل مذهب بمفرده متشددًا فيما يسمح أو لا يسمح به، لكن طريقة الاختيار في المحاكم الشرعية كانت تضفي مرونة على النظام الشرعي[٥٢]. ومنذ ما لا يتعدى أواسط القرن التاسع عشر، تلقى قضاة المحكمة الشرعية تعليمات بتطبيق أحكام المذهب الحنفي حصريًا. وأدى التحول إلى المذهب الحنفي إلى الإضرار بالنساء المتزوجات حيث جعل من الصعب عليهن المطالبة بمتأخرات النفقة من أزواجهن، وكذلك جعل من المستحيل عليهن طلب الطلاق لعدم الإنفاق أو الهجر أو الإساءة. ولم يتم إصلاح مثل هذه النواتج السيئة لإعادة تنظيم المحاكم إلا بعد الحرب العالمية الأولى. وقد دافع أنصار الحداثة، مثل قاسم أمين، ومفتي الديار المصرية الإصلاحي محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥)، عن إصلاح الأحكام الخاصة بالعائلة المسلمة لحماية وتقوية الأسرة، لكن ذلك لم يحدث حتى أعوام العقد ١٩٢٠، حين

أعادت أول قوانين خاصة بالعائلة للنساء الاختيارات التي تمتعت بها أمهات جداتهن، حيث جعلت من الممكن استعادة متأخرات النفقة ومكنتهن من طلب التطليق بسبب عدم الإنفاق أو الهجر أو الإساءة.

أعود في الفصل الخامس إلى موضوع التهجين بمناقشة دور القانون غير الرسمي للعائلة المسلمة، والذي ألفه محمد قدري باشا (١٨٢١ – ١٨٨٨) في إنشاء قانون الأحوال الشخصية. نُشر قانون قدري عام ١٨٧٥ للاستخدام كدليل مرجعي في المحاكم المختلطة، وحاز هذا القانون أهمية كبيرة ونفوذًا في غياب قانون رسمي للعائلة. وكان خطوة في تشكيل قانون العائلة المسلمة من أحكام الفقهاء إلى القانون الوضعي. كانت أحكام الفقهاء في السابق مفتوحة النهاية، وتضم مجادلات وخلافات، بينما جاء الأخير واضحًا وموثوقًا ورسميًا. وبهذا، كان قانون قدري وسيلة لتعريف المصريين على مفهوم قانون الأسرة المسلمة كقانون "الأحوال الشخصية"، وفقًا للمصطلح المستخدم في الجزائر المستعمرة. عقب ذلك، حصرت الدولة قضاء المحاكم الشرعية على القضايا العائلية والدينية، وأكد حسين علي عجرمة Hussein Ali Agrama أن الدولة بذلك "سعت لتنظيم الممارسات الإسلامية باعتبار أن جوهر الشريعة يتألف من أمور تخص العائلة"(٥٣). لكن، قبيل ذلك، كان قانون قدري قد درب المصريين على التفكير في العائلة والمجال المنزلي كساحة للدين. كذلك أدى قانون قدري وما أعقبه من شرح له إلى التأثير في أيديولوجية العائلة بتعزيز علاقة "النفقة مقابل الطاعة"، والتي فيها يشمل واجب الزوجة بالطاعة التزامها بالبقاء في البيت. وبينما في التطبيق العملي كان واجب الطاعة مرتبطًا بتلقي النفقة، صرح القانون بأنه حكم قاطع.

يتناول الفصل السادس نظامًا قانونيًا سيئ السمعة، هو "بيت الطاعة"، وهو من العواقب الأخرى للتحديث القانوني. في أحكام العائلة المسلمة قبل مرحلة الاستعمار، كانت المرأة المتزوجة التي تركت بيت زوجها دون إذنه تعتبر "ناشز" ولا تستحق النفقة. وقد يصدر قاضي المحكمة الشرعية حكم الطاعة، بالعودة إلى بيت زوجها، ولكن إذا رفضت العودة فليس في مقدور المحكمة أو الزوج فعل شيء. أما قانون إجراءات المحاكم سنة ١٨٩٧ فقد منح الشرطة سلطة تنفيذ أحكام

الطاعة، فتعيد الزوجات الهاربات بالقوة إذا تطلب الأمر. وقد أدان المدافعون عن حقوق المرأة في القرن العشرين قسر المرأة على البقاء في بيت الطاعة، فهي عادة غير إسلامية، نشأت أصلاً في فرنسا، ثم انتقلت إلى الجزائر وأصبحت مرتبطة بثقافة المسلمين، ومن هناك انتقلت إلى مصر.

وفقًا للرواية المعتادة، لم يتأثر قانون العائلة المسلمة بالتغيير الحداثي حتى ما بعد الحرب العالمية الأولى، وكانت المحاكم الشرعية في حالة ركود، لكن لا شيء يبعد كثيرًا عن الحقيقة. ونحو أواخر القرن التاسع عشر، أدى البند الخاص باستخدام الوثائق إلى تشجيع النساء والرجال على الاعتماد على المحاكم للفصل وتوثيق شئونهم العائلية أكثر من ذي قبل، وأنعش ذلك مناقشات أدت إلى وضع القانون. لكن تطبيق المذهب الحنفي، وظهور قانون قدري، وفرض بيت الطاعة، تسبب في تعقيد السؤال حول: هل أفادت التغييرات في القرن التاسع عشر المرأة؟ وتضع هذه التطورات إصلاحات قانون العائلة التالية التي جاءت في صالح النساء تحت ضوء جديد. وبالإضافة إلى ذلك، فإن قانون قدري وبيت الطاعة يصوران عملية التهجين التي أنتجت قانون العائلة المسلمة الحديث. ومثل الأيديولوجية العائلية المعاصرة، جاء قانون العائلة المسلمة باعتباره قانونًا إسلاميًا للأحوال الشخصية في ظروف الحداثة الاستعمارية.

المصادر، والمناهج، والمصطلحات

أستخدم في كتابي هذا مصادر متنوعة، وقد تكون الجوانب الفنية لها غير واضحة دائمًا لغير المتخصصين. في الفصل الثاني أقدم مقارنة بين البيانات من القاهرة التي نشرها جيلين ألوم وفيليب فارج، اللذان أخذا عينات من سجلات تعداد ١٨٤٨، وبيانات مماثلة جمعتها بنفسي من أربع قرى في عام ١٨٤٨ و١٨٦٨. جمع ألوم وفارج عينة تمثيلية من القاهرة، لكن القرى الأربع التي بحثتها ليست ممثلة إحصائيًا لسكان الريف بالكامل. لكنها تقدم ما ينم عن الأحوال والاتجاهات التي قد تكون مماثلة في أماكن أخرى بالريف[٥٤].

والحق أن التعداد لا يتطلب أن يكون شديد الدقة ليكون لـــه معنـــى، وحتـــى أفضل التعدادات تحتوي على درجة مـــن الخطـــأ[٥٥]. والتعـــداد الكامـــل للـــشعب المصري في أعوام العقد ١٨٤٠ يعتبر أهلاً للثقة، على عكس التقديرات العـشوائية غير الدقيقة التي قدمها الأجانب[٥٦]. وتبدو سجلات القرى الأربع أهلاً للثقة نتيجـــة النسب المعقولة للجنسين وتقديرات البنية العمرية. عدد الذكور والإناث المسجل في كل سجل كان متماثلاً تقريبًا، بما يشير إلى عدم وجود إهمال تقريبًا فـــي إحـــصاء الإناث. في ١٨٤٨ كانت الإناث ٥١ بالمائة من التعداد الكلي للقرى الأربع، وفـــي ١٨٦٨ قلت نسبتهن إلى ٤٩ بالمائة نتيجة وجود عدد كبير من الرقيق الذكور. كان معظم الناس لا يعرفون عمرهم، ويذكرونه كعدد من مضاعفات الخمسة أو العشرة، وهو نفس ما حدث في التعدادات المعاصرة في مصر والهند[٥٧]. ويمكن أن نصحح ذلك بجمع الأفراد في مجموعات عمريـــة عـــشرية: ٠-٩، ١٠-١٩، وهكـــذا[٥٨]. وهناك اتجاه للمبالغة في العمر بالنسبة لكبار السن ونقص في المجموعـــات الـــسنية ١٠-١٩ و٢٠-٢٩ في سنتي التعداد كلتيهما. وبالمثل، في التعداد المصري لعـــامي ١٩١٧ و١٩٢٧، كان الناس الأكبر من ٥٥ يبالغون في أعمـــارهم، وكـــان هنـــاك نقص في الذكور المذكورين في سن ٢٠-٢٤ والإناث المذكورات في سن ١٥-٢٠ سنة[٥٩]. وفي الحصيلة، يظهر من فحص سجلات القرى أنها قابلة للتصديق مثلهـــا مثل تعدادي ١٩١٧ و١٩٢٧.

يستخدم المؤرخون والديموجرافيون والاجتماعيون مجموعة متنوعـــة مـــن المصطلحات للإشارة إلى العائلة وتشكيل أهل البيت، فليس هنـــاك نظـــام واحـــد. بالنسبة لي، فأنا أستخدم تعبير "الأسرة" (conjugal family) للإشارة إلى ما يـــدعوه آخرون أسرة "نواة" أو "بسيطة"؛ أي مجموعة من سكان المنزل تتكون من زوجـــين فقط، مع أطفالهما أو دون أطفال. وأثناء مناقشتي أركز اهتمامي بشكل رئيسي على المعدلات النسبية لبيوت الأسرة المكونة من زوجين، وبيـــوت العـــائلات الممتـــدة. وهذه الأخيرة، والمعروفة أيضًا بالعائلات متعددة الأســـر والعـــائلات المترابطـــة، تشمل أسرتين أو أكثر بينهما صلة قرابة. ولا أولي اهتمامًا كبيرًا للتمييز بين الأسر الزوجية وتلك التي يعيش فيها أقارب غير متزوجين مع الزوجين وأطفالهما، وهـــو

أمر كان، ولا يزال، معتادًا تمامًا في مصر[٦٠]. أما التمييز الحاسم فهو بين البيوت التي تضم أسرة واحدة من زوجين، وتلك التي تضم أسرتين أو أكثر.

يختلف الزواج وحله في أحكام الفقه الخاصة بالأسرة في بعض النواحي عن الممارسات الغربية. فالزواج هو علاقة تعاقدية، وليست "سرًّا مقدسًا". ويقدم العريس لعروسه المهر، أو الصداق، أو الغالب أنه يقدم جزءًا منه على أن يُؤجل الباقي إلى وقت حل الزواج. تتلقى العروس المهر وجهازها الذي يقدمه والداها وكلاهما يظلان ملكية لها، حيث إن المعتاد هو الملكية المنفصلة للزوجين. وهذا يماثل "فصل الممتلكات" (séparation de biens) في فرنسا، أو "اتفاق ما قبل الزواج" (prenuptial agreement) في بريطانيا أو في الولايات المتحدة عند وضع شرط بأن أية أصول كانت موجودة قبل الزواج أو يتم امتلاكها بعده هي ملكية فردية لأي من الزوجين. ويستطيع الرجل تطليق زوجته من جانب واحد عندما يريد بمجرد الإعلان عن الطلاق (لثلاث مرات). وقد يعود الزوج لإرجاع زوجته بعد الطلقة الأولى والثانية، وهو أمر مماثل للتفريق القانوني في الغرب. ويمكن للزوج أن يرجع زوجته أثناء فترة ثلاثة أشهر، وإلا اعتبر الطلاق نهائيًّا. ويمكن للنساء طلب الطلاق، ولكن عليهن أولاً إقناع القاضي بأسباب كافية. وأنا أدعو الطلاق أمام القضاء "التطليق" لتمييزه عن الطلاق الذي يوقعه الزوج لزوجته. وفي الطلاق والتطليق على السواء لابد على الزوج أن يدفع الجزء المتأخر من المهر لزوجته السابقة، وعليه كذلك أن يقدم لها نفقة مؤقتة أثناء فترة العدّة، والمقصود بهذه الفترة أن يظهر ما إذا كانت حاملاً. وللمطلقة الحرية في أن تتزوج بعد انقضاء فترة العدة. وبالإضافة إلى التطليق، تستطيع النساء أيضًا مساومة أزواجهن على الطلاق مقابل التنازل عن بعض أو كل حقوقهن المالية. وهذا "الطلاق على المال"، على شكل "الخُلع" أو "الإبراء" يمكن أن يصل إلى التضحية بمؤخر الصداق، والنفقة، وحتى متأخرات النفقة التي يدين بها الزوج للزوجة، كثمن لحريتها. في عام ٢٠٠٠ في مصر، تم تعديل القانون للسماح للمرأة بالحصول على "الخُلع" بناء على التقدم للقضاء إذا أعلنت أنها لم تعد تحتمل عِشْرة الزوج، وأنها مستعدة للتنازل عن المؤخر والنفقة.

وفي مناقشتي للتاريخ القانوني أشير إلى قانون العائلة المسلمة بدلا من "القانون الإسلامي" أو "الشريعة" لتجنب الأصولية ولتأكيد العرضية والخصوصية التاريخية للقانون المطبق. اختلف قانون العائلة المسلمة في التطبيق إلى حد ما في عالم ما قبل الاستعمار نتيجة تنوع التقاليد المحلية، والقدرة المحدودة أحيانًا لسلطة المحاكم الشرعية، وعلو شأن مذاهب الشريعة المختلفة محليًّا، وتطور إجراءات قضائية مختلفة. ولهذا السبب، أستمد روايتي حول تطبيق قانون العائلة المسلمة في مصر في القرن التاسع عشر من مصادر معاصرة: كتيبات، فتاوى مفتي الديار المصرية محمد العباسي المهدي، والكتب المصادر التي اعتمد عليها، وعينة من سجلات المحكمة الشرعية.

أصدر أهل الفتوى في عصور وأماكن مختلفة فتاوى ذات نفوذ وسلطة كانت من الناحية النظرية وبشكل عام تمثل رأي صاحب الفتوى، ولكنها لم تكن ملزمة. لكن الحالة كانت استثنائية في القرن التاسع عشر في مصر. فقد أوجد محمد علي منصب "مفتي الديار المصرية" عام ١٨٣٠ بصفته جزءًا من استهدافه لمركزة السلطة. ومن ثم قضى العباسي عهدًا طويلاً في هذا المنصب (١٨٤٧ – ١٨٩٧)، ممارسًا سلطة أكثر من أيٍّ من أصحاب الفتوى العاديين. وكل القضايا المنشورة التي استمع إليها، تقريبًا، موجهة إليه من المحاكم الشرعية، ومن الثابت أنه كان يتأكد من تطبيق الرأي "الصحيح" أو السائد للمذهب الحنفي. وكان شخصية محافظة، وليس إصلاحيًّا[٦١]. وقد احتوت مجموعة الفتاوى مثل فتاواه قضايا ممثلة يقصد بها تصوير التأويلات المفضلة، ومن ثم فإن عدد القضايا من نوع واحد ليست دليلاً على مدى تواترها. وكمصادر للتاريخ الاجتماعي-القانوني، تعتبر مفيدة، مثل سجلات المحاكم، في إظهار تنوع القضايا التي تعرض أمام المحاكم وكيف تم الفصل فيها. ولا تحتوي الفتاوى عادة على التفاصيل الثرية التي تقدمها سجلات المحاكم، لكنها تعتبر في الغالب مرجعًا للمؤلفات الفقهية السابقة، والتي تمكننا من إعادة تصور الأصل الذي بُني عليه الرأي.



الفصل الأول
الزواج والسياسة
زوال حكومة البيت العائلي
والانتقال إلى الزواج الأحادي في العائلة الخديوية

في يوم الخميس، ١٦ يناير، ١٨٧٣، عُقد زواج توفيق، ولي عهد مصر، على أمينة إلهامي، حفيدة الخديوي السابق عباس حلمي الأول (حكم ١٨٤٩-١٨٥٤). واحتفالاً بهذه المناسبة أقام الخديوي إسماعيل (حكم ١٨٦٣-١٨٧٩) حفلاً في قصر الحلمية، حضره توفيق، والعديد من وزراء الدولة وكبار رجال الدين. أُطلقت المدافع ووزعت المشروبات، واستقبل الخديوي التهنئة من ضيوفه بترتيب مكانة كل منهم. وأُلفت الأشعار من أجل هذه المناسبة، وألقاها السيد علي أبو النصر، ومحمد قدري بك. كان هذا في بداية أسبوع من الاستقبالات والولائم والاحتفالات والأضواء، وموكب زفاف علني جاء بالعروس إلى بيت زوجها. وشهدت الأسابيع الثلاثة التالية مشاهد مماثلة للاحتفال بزواج إخوة توفيق الأصغر، فاطمة، وحسين، وحسن[١]. فمثل الدولة العثمانية المتسلطة على البلاد، كانت العائلة الخديوية المصرية (وعلى رأسها والي مصر)[٢]، تقيم احتفالات عامة في مناسبات الميلاد والختان والزواج والجنازات، وفي الأعياد الدينية، والمناسبات الخاصة بالحكم، كوسيلة لتعميق شرعيتها بين العامة. وكان الشهر الموافق لزيجات الأمراء الأربعة – التي سُميت وقتذاك "أفراح الأنجال" – استعراضًا لمثل هذه الاحتفالات المحسوبة[٣].

وعندما ننظر إلى الماضي، نجد أن هذه الزيجات كانت أيضًا ذات مغزى من حيث أنها علامة على اللحظة التي تخلت فيها العائلة الخديوية عن السراري من الرقيق وعن تعدد الزوجات تفضيلاً للزواج الأحادي. وعقب ذلك أصبح الزواج الأحادي هو المعتاد داخل العائلة الخديوية. وكان توفيق، بعد أن أصبح الخديوي (حكم ١٨٧٩-١٨٩٢) هو أول حاكم مصري يتزوج بواحدة. واضطلعت أمينة بدور عام أكثر أهمية مما كان للنساء في العائلة الخديوية من قبل، وكان ذلك، جزئيًا، نتيجة أنها زوجته الوحيدة. وكان يُشار

إليها باحترام في الصحافة العربية بـ "حرم الخديوي"، وفي الفرنسية والإنجليزية كانت تذكر بتعبير vice-reine أو khédiveh أو khediva (زوجة الملك، أو تأنيث لاسم الخديوي: الخديوة). وبعد موت توفيق ظلت تحتفظ بدور بارز باعتبارها "والدة الباشا"، رغم أن الكُتاب الإنجليز كانوا غالبًا يستخدمون التعبير الفرنسي khédiveh mère (الخديوة الوالدة). وهكذا كان للزواج الأحادي في العائلة الخديوية تأثير على دور النساء في ذلك الوقت الذي كانت فيه "قضية المرأة" تحظى بكثير من الجدل في أوروبا المعاصرة، وكانت مناقشاتها قد بدأت تنتشر في مصر(٤).

يمكن أن يكون قيام العائلة الخديوية بتبني الزواج الأحادي نقطة انطلاق نبدأ منها بحث العلاقة بين العائلة والسياسة بمصر في القرن التاسع عشر. وكما لاحظت ليزا بولارد، انتقد الملاحظون الأوروبيون–الأمريكيون الممارسات العائلية في الشرق الإسلامي – أو على الأقل ما فهموه من تلك الممارسات العائلية – بينما كانوا يعتبرون نموذج الأسرة النووية هو المثل الأعلى للحضارة الحديثة(٥). اعتبر الغربيون تعدد الزوجات، والرق، وحجب النساء في أماكن مغلقة(٦) ممارسات تشكل "نظام الحريم"، وهو ما لا يتفق مع حياة عائلية صحية. كذلك وجهوا المزيد من الانتقاد إلى سهولة وكثرة قيام المسلمين بتطليق زوجاتهم، مما يتسبب في انهيار الأسرة. وتصاعد هذا الانتقاد في العقود الوسطى من القرن، مما يعكس نسبيًا التطورات الحديثة في الثقافة الأوروبية، بداية من وضع الأسرة والزواج القائم على المودة والرفقة في صورة المثل الأعلى، وانتهاء بتقوية المشاعر ضد الرق، وتكاثف هذا كله مع تصاعد الحركات الاستعمارية قرب نهاية القرن(٧).

وبداية من سنوات العقد ١٨٧٠، لاحظ بعض الغربيين أن تعدد الزوجات يتراجع في الطبقات العليا العثمانية والمصرية. كان اللورد كرومر، القنصل العام البريطاني بالقاهرة هو الحاكم الفعلي لمصر أثناء فترة توليه لهذا المنصب (١٨٨٣ – ١٩٠٧)، وكان يعتقد أن الزواج الأحادي يكتسب مكانة "بين المصريين المتنورين". ومن الأمثلة التي ذكرها الخديوي توفيق، وابنه الخديوي عباس الثاني (حكم ١٨٩٢–١٩١٤)، ومن رؤساء الوزارة رياض باشا وشريف باشا(٨). نسب كرومر وآخرون ذلك إلى تقدم أفكار التنوير نتيجة التأثير الأوروبي، لكنهم حذروا من أن التغيير الكامل سوف يستغرق وقتًا طويلاً. كان أحد الانتقادات التي وجهها الموظفون والصحافيون البريطانيون أن نظام العائلة المصري في حالة متأخرة، فهو يحط

من شأن النساء ويفسد شخصية الرجال، ورأوا أن هذا النظام يقف في طريق إمكانية قيام المصريين بإصلاح أنفسهم دون وصاية أجنبية، أو أنهم غير مستعدين للاستقلال بحكم أنفسهم. وصفت ليزا بولارد بدقة كيف جرى استخدام العادات المنزلية للمصريين – خاصة لدى الخديوي إسماعيل – لشرح الاضطراب السياسي والمالي الذي أدى إلى الغزو البريطاني والاحتلال عام ١٨٨٢. وهناك خطابات مماثلة لدعم المغامرات الاستعمارية الأخرى في آسيا وأفريقيا بزعم أنها كانت تستهدف جلب الحضارة إلى تلك الشعوب(٩).

وقبل الاحتلال البريطاني بفترة طويلة كان حكام مصر يحاولون استمالة الرأي الأوروبي بتقديم أنفسهم كمتنورين ومتحضرين بطرق متنوعة، ومنها أساليب حياتهم العائلية. وفي وقت أفراح الأنجال، حاول القصر أن يُفهم الأوروبيين أن تبني العائلة الخديوية للزواج الأحادي ناتج عن رغبتها في محاكاة الحضارة الأوروبية. لكن الواقع أن التحول إلى الزواج الأحادي لم يكن غاية في حد ذاته، ولكنه كان نتيجة تطورات مصادفة، يتعلق أهمها بالسياسات الخاصة بالسلالة الحاكمة. ذلك أنه، قبل سبع سنوات من أفراح الأنجال، حصل إسماعيل على مرسوم بتغيير نظام وراثة الحكم داخل الخديوية لتصبح الأولوية للابن الأكبر. وبهذا أصبح حكام المستقبل كلهم من نسل إسماعيل. وأصبح ابنه توفيق هو ولي العهد، واستُبعد الأمراء الذين كانوا من فروع أخرى للعائلة وفق نظام الوراثة السابق. ولتعويض هؤلاء عن استبعادهم، قام إسماعيل بدعم الصلة بينه وبين تلك الفروع الأخرى داخل العائلة الخديوية الكبرى بتزويج أبنائه من أبناء وبنات عمومتهم.

كان زواج الأقارب مسألة مألوفة في الثقافة المصرية، لكنه لم يكن كذلك لدى السلاطين العثمانيين الذين ظلوا يتخذون السراري وتعدد الزوجات حتى نهاية حكمهم في ١٩٢٤(١٠). وكانت الطبقة الحاكمة، بمن فيها إسماعيل وأسلافه، يتبعون الأسلوب الإمبراطوري العثماني في نظام الزواج. لكن إستراتيجية إسماعيل بتزويج أبنائه من بنات عمومتهم فرضت نظام الزواج الأحادي عليهم. فالزواج من أميرة عثمانية كان يقضي بعدم الزواج بزوجة أخرى أو اتخاذ سراري نتيجة مكانة الزوجة(١١)، وتنطبق نفس القاعدة عندما تكون العروس أميرة من الأسرة الخديوية. وبعد ذلك أصبح الزواج الأحادي وزواج الأقارب ضمن ثقافة البيت الخديوي، كما أصبح جزءًا من النمط العلني للعائلة الخديوية.

وكانت هناك بالمصادفة بعض العوامل التي شجعت هذه العملية. ومنها ضعف موقف الخديوية، مع إفلاس مصر، ومع فرض الرقابة المالية الأوروبية في ٧٦-١٨٧٨، الأمر الذي عجل بثورة عرابي في ٨١-١٨٨٢؛ وقد أُحبطت هذه الثورة بناء على تدخل بريطانيا واحتلال مصر إلى أجل غير مسمى. وهكذا، بمرور الوقت، كان لدى الخديوية المزيد من الدوافع لاستخدام الزواج بهدف الحصول على الدعم ودرء المنافسة داخل العائلة نفسها. ولم تكن استمالة الرأي الأوروبي أقل أهمية، وبهذا الجهد قدمت العائلة الخديوية الزواج الأحادي كعلامة على الاتجاه التجديدي والتنويري. بالإضافة إلى أن الحصول على السراري بعد حظر تجارة الرقيق في ١٨٧٧ أصبح أكثر صعوبة ومرتفع التكلفة، كما أن النظام المالي الذي فُرض على القصر بعد الإفلاس جعل من المستحيل الاحتفاظ بذلك العدد الكبير من الحريم كما كان الأمر في السابق.

وعلى أية حال، فإن العدد الكبير من الحريم، الذي كان سمة لا تنفصل عن النظام السياسي العثماني لقرون، أصبح من الأمور التي عفا عليها الزمن في مصر أثناء الربع الأخير من القرن التاسع عشر. كانت بيوتات النخبة العثمانية في الماضي، بالإضافة إلى الاحتفاظ بأعداد كبيرة من الحريم، تقوم بتدريب الرقيق الذكور القولار(kullar) أو المماليك ممن يخدمون في جهاز الإدارة العسكرية للدولة. وعند "التخرج" من أحد البيوتات، كان سادتهم عادة يقومون بتزويجهم من حريم بيت آخر، وبهذا يتم إقامة، أو المحافظة على، تحالف سياسي وصلة تبعية مع بيت تابع. وباختصار، كان نظام البيت العثماني وجناح الحريم فيه يقوم "بعمل سياسي" يمكن مقارنته بأنظمة سياسات القرابة في بواكير العصر الحديث في جنوب وجنوب شرق آسيا[١٢]. لكن إعادة تنظيم الجيش والخدمة المدنية في الإمبراطورية العثمانية ومصر، لتكون على الطريقة الأوروبية، فيما عُرف بعنوان "التنظيمات"، كانت تجري تحت حكم الخديوي إسماعيل، والذي كان ضباطه وموظفو دولته يختارون من الأحرار، ويجري تدريبهم في مدارس حكومية. ولم يعد الرقيق الذكور أحد ملامح بيوتات الطبقة الحاكمة بعد أواسط القرن التاسع عشر، فيما عدا الخصيان، الذين كانوا يساعدون نساء الطبقة الحاكمة والطبقة العليا في أداء واجباتهن العامة. وداوم إسماعيل على تزويج نساء من حرملك بيته إلى موظفي الحكومة الصاعدين لكي يربطهم ببيته، ولكن بعد الإفلاس فقد السيطرة الشخصية على أموال الدولة، وتداعى الحكم المطلق

للخديوي. ورغم أن البريطانيين أنقذوا حكم الأسرة الخديوية، فقد حرموهم من السلطة. ولم يعد القرب من القصر الخديوي هو المقياس الوحيد للمكانة السياسية. وظلت رابطة الزواج بالقصر مرغوبة، لكنها لم تعد التحالف الوحيد المفيد الذي يسعى إليه رجل لديه طموح سياسي.

أيضًا، أثناء الربع الأخير من القرن، بدأ الرأي العام المصري يتغير إلى تفضيل الزواج الأحادي. ورفع دعاة التجديد من المثقفين أيديولوجية جديدة بالنسبة للعائلة، تُعتبر الأسرة النواة فيها الوحدة الأساسية للمجتمع، وتم دعم الأيديولوجية الجديدة للعائلة أيضًا في الصحافة الدورية المزدهرة في تلك الفترة. كان الزواج الأحادي والرفاقي من الملامح المهمة لأيديولوجية العائلة الجديدة، ومن المؤكد أن المثل الذي قدمته العائلة الخديوية دعم هذه الممارسات بين الطبقة الحاكمة والطبقة العليا. ولا نستطيع أن نقيس بدقة مدى التغير ومعدله في الرأي العام عند منعطف القرن، ولكن يمكننا أن نستشف ذلك من خلال حرص العائلة في عام ١٩١٠ على إخفاء خبر زواج ثان لابن توفيق، الخديوي عباس الثاني، رغم أن تعدد الزوجات كان لا يزال قانونيًا. كان القصر يتعامل بحساسية مع صورة الخديوي بين عامة المصريين، حيث أصبح الزواج الأحادي يرتبط بالتنوير والتحضر على نحو متزايد.

البنية الاستطرادية لنظام الحريم

إذا أردنا الدخول في مناقشة جادة حول نظام البيت والحريم العثماني، فلا مفر من تفكيك المفاهيم الأوروبية–الأمريكية لهذا النظام، حيث لا تزال هذه المفاهيم تؤثر على نظرة الغرب حتى يومنا هذا. نظر الغربيون في القرن التاسع عشر إلى حياة العائلة في الشرق الإسلامي من خلال إطار "نظام الحرملك"، والذي استخدموه للإشارة إلى مجموعة من الممارسات، أبرزها إثارة للاعتراض هي الرّق، وتعدد الزوجات، وحجب النساء، وإخفاؤهن. وقبل إلغاء تجارة الرقيق، كان يُعتقد أن انقطاع الإمداد بالرقيق من السراري والخادمات سوف يجعل تعدد الزوجات مستحيلاً، وسوف يؤدي ذلك إلى تغيير الثقافة العثمانية الخاصة بالعائلة[١٣]. وعندما ظهر أن هذه النظرية كانت خاطئة، ظل الأوروبيون ثابتين على النظر إلى تعدد الزوجات وحجب النساء باعتبارهما مظاهر لـ "نظام الحرملك"، والذي كان، وفق تعبير أحد الكُتاب، "قاتلاً لفكرة العائلة، التي تشكل أساس كل

حضارة حقيقية"[١٤]. ولم يكن مصطلح "نظام الحرملك" مستخدمًا في اللغة التركية العثمانية أو العربية المعاصرة.

ورغم استنكار المراقبين الأوروبيين الأكثر إدراكًا لـ "نظام الحرملك"، فقد زادت مساعيهم لشرحه وليس لإدانته على نحو مباشر. ورغم أن البعض كانوا (ولا يزالون) يتخيلون "الحرملك" مكانًا للفجور الجنسي، فإن كاتبات قليلات (ممن استطعن الدخول إلى الحرملك، على عكس الرجال) لم يذكرن مدى بُعد الواقع عن هذه التخيلات. ومن المؤكد أنه خلال ثلاثة أرباع القرن التاسع عشر، كانت بيوتات الأسرة العثمانية الإمبريالية والأسرة المصرية الخديوية تضم عددًا ما بين المئات إلى ما يزيد على ألف من الجواري. ولكن عددًا قليلاً من هؤلاء النساء أصبحن قرينات لرأس العائلة. كانت الأغلبية يقمن بأعمال البيت، وكانت أخريات يجري تدريبهن وتعليمهن ليصبح بمقدورهن القيام بدور نساء الطبقات العليا من المجتمع، وكان يتم إهداؤهن أو تزويجهن لأحد أفراد عائلة أخرى. وكانت المرأة من هؤلاء تظل عزباء وخاضعة لقواعد نظام صارمة تحت إشراف والدة السيد وزوجاته. وقد قارن بعض المراقبين قواعد الحرملك بما يقارب قواعد الحياة في الأديرة؛ مما يجعل تشبيه الحرملك "ببيوت الدعارة" أمرًا "شائنًا"[١٥].

في أغلب الأحوال لم تتجاهل الأعمال الغربية التي تناولت ثقافة الحرملك الإشارة إلى أن الرق في الشرق الإسلامي كان مختلفًا عن ذلك النظام القاسي الذي عُرف في الأمريكتين. فالجواري كان يمكنهن التطلع إلى العتق والزواج مع الحصول على جهاز عروس بعد فترة تقضيها في الخدمة. وكانت السرية أو الجارية التي تحمل من سيدها تُعرف بـ "أم الولد" أو "المستولدة"، وكانت الشريعة تحظر بيعها. ويولد طفلها حرًّا، ويُعتبر وريثًا، ولديه نفس حقوق أطفال الأب من زوجاته الشرعيات. ولم يكن من المستغرب أن يقوم السيد بعتق الأم السرية ويتزوجها[١٦]. وكانت الكاتبات من الرحالة يملن إلى الكتابة ضد فكرة أن جواري الحرملك كن يتعرضن للاستغلال الجنسي أو الحط منهن، ويؤكدن أنهن كانت لهن حقوق شرعية معينة، وأن حالة الرق هذه كانت مرحلة انتقالية، وأنهن "يندمجن في البيت الكبير للعائلة المسلمة والنظام السياسي العثماني"[١٧]. وكما أشارت بيلي ملمان Billie Melman، كانت نساء العصر الفيكتوري اللاتي كتبن هذه الأعمال يقدمن ما هو أكثر من مقاومة الخيالات الجنسية الغربية لبعض معاصريهن من

الذكور. وأحياناً استخدمن تمثيلات للشرق الإسلامي لإبراز ما يتسم بـه مجـتمعهن مـن قصور ونقائص. وكان تأكيدهن على الاستقلالية والحقوق الشرعية التي تتمتع بها المـرأة المسلمة المتزوجة مقصودًا به أن يقرأه الناس كنقض للجدل الدائر حول اسـتقلالية المـرأة المتزوجة والتحكم في الملكية في بريطانيا[١٨]. أيضًا، كانت روايـة النـساء الأوروبيـات لحياة الحرملك قائمة عادة على النفاذ إلى بيوتات النخبة[١٩]. وبالإضافة إلى ذلـك، كتبـت الأوروبيات بتفاصيل كبيرة حول ديكور الحرملك، والملابس والمجوهرات التـي ترتـديها النساء، ونظام المراسم التقليدية، وهي تفاصيل كانت تعتبر مهمة لدى القراء.

أصبح الرق في الإمبراطورية العثمانية، وخاصة في مصر، بؤرة للنقد الأوروبـي بعد إلغائه في الإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية فـي ١٨٣٨ و١٨٤٨، بالترتيـب[٢٠]. ولم يكن امتلاك الرقيق محظورًا في مصر أبدًا، لكن سرعان مـا تقلـص كثيـرًا نتيجـة الاتفاقية الإنجليزية المصرية لإلغاء الرق في ١٨٧٧. حظرت الاتفاقية على الفـور جلـب الرقيق الأفارقة، وبعد سبع سنوات امتد الحظر ليشمل جلب الرقيق الأبيض، وكان الرقيـق الأبيض يقتصر في ذلك الوقت على النساء الشركسيات بشكل رئيسي، كما امتد إلى حظـر بيع الرقيق الذين سبق امتلاكهم بين العائلات. كذلك فرضت الاتفاقية تمكين الرقيـق مـن التقدم بطلب العتق إما إلى أحد المكاتب الأربعة التي أقيمت في أجزاء مختلفة من الـبلاد، أو إلى القنصلية البريطانية. وتقدم الآلاف بمثل هذا الطلب في السنوات التالية[٢١]. وبحلول نهاية القرن أصبح الرق أمرًا غير مألوف، وتوقف النقد الغربي عن استهدافه.

أما بالنسبة لتعدد الزوجات، فقد اعتقد المراقبون الأجانب أنه كـان محـدودًا فـي انتشاره وأنه من خصائص مجتمع الطبقة العليا الحضرية، حتى لو لم يكن الـسبب سـوى تكلفة الاحتفاظ بأكثر من زوجة، والعبيد أو الخدم الضروريين لخدمتهن[٢٢]. وفضلاً عـن هذا، كانت التقارير في سبعينيات القرن التاسع عشر في المدن الكبرى، ومنهـا إسـطنبول والقاهرة، تقول إن "الموضة السائدة الآن بين أبناء الطبقة العليا هـي الاحتفـاظ بزوجـة واحدة فقط"[٢٣]. وكان هذا انطباع اللورد كرومر، كما رأينا، في السنوات الـسابقة علـى الحرب العالمية الأولى.

سياسات الزواج والإنجاب

كانت الطبقة الحاكمة العثمانية، في معظم تاريخها، تحرص على الإنجاب ضمن بيوتات نخبتها. لم يكن البيت الحاكم في إسطنبول هو بيت السلطان وحده، حيث ينجب أفراد أسرته، ولكنه كان أيضًا المكان الذي يجري فيه تدريب وتعليم آلاف من الرقيق ذكورًا وإناثًا، يُعد الرجال للخدمة في النخبة العسكرية الإدارية، أما النساء، ففي معظم الأحيان يتعلمن ليصبحن زوجات لضباط وموظفي الدولة هؤلاء. وكانت النخبة الإدارية العسكرية تنشئ بيوتها على صورة بيت السلطان ولكن على نحو أصغر، بحيث يتناسب في الحجم مع مكانة وعوائد كل منهم[٢٤]. وبنفس الطريقة تقريبًا، كان مؤسس العائلة الخديوية المصرية، محمد علي باشا، يحكم من خلال "نخبة عائلية" تتكون من علاقات قرابة بالدم، وأنساب، ورقيق معتوقين، وغيرهم "ممن دخلوا خدمته عن طريق اتفاقات خاصة أو بفضل انتماءات البيت الذي يتبعونه"[٢٥].

وكما كان يحدث في قصر السلطان بإسطنبول، كان الرقيق من الذكور والإناث في بيت محمد علي يجري إعدادهم للدخول في النخبة السياسية. يذكر عماد هلال في دراسته عن الرق في مصر القرن التاسع عشر أن الباشا كان يوظف مماليك بيته كقادة عسكريين، ووزراء للدولة، ومحافظين[٢٦]. وكان يجري تزويج الجواري اللائي تربين في حرملك القصر من رجال في خدمة الباشا كنوع من ربطهم به. كتب بي. إن. هامون P. N. Hamont، البيطري الفرنسي في خدمة محمد علي، قائلاً: "كانت عادة قديمة للغاية بين الأمراء الأتراك، وهي عادة استمر محمد علي في الحفاظ عليها في حكم باشويته، أن يعطي الجواري من حريمه إلى ضباط دولته.... وكان كل موظف يحصل على جارية يحصل معها على نقود وبيت مجهز"[٢٧]. وعندما كتبت صوفيا لين بول Sophia Lane Poole بعد عدة سنوات، ذكرت في ملاحظاتها بالمثل أن النخبة عادة يعدون لتزويج نساء من أجنحة الحريم الخاصة بهم إلى رجال يرتبطون معهم بعلاقة رعاية: "والرجال المختارون.... يرتبطون في الغالب بنوع من التبعية"[٢٨].

في أواخر العقد ١٨٣٠، واجه محمد علي صعوبات مالية وتحديات سياسية أنجلو-عثمانية متزايدة، فتبنى سياسات لتخفيض النفقات اقتصاديًا وسياسيًا، وكان من بينها منح الأراضي لبعض أفراد العائلة، والضباط، والمسئولين. كانت هذه المنح مزدوجة الهدف،

فهي تنقل مسئولية متأخرات ضرائب الفلاحين إلى النخبة العثمانية المصرية، وتربط هؤلاء الرجال، الذين كانوا من ولايات مختلفة، بمصر بدرجة أقوى[٢٩]. وهنا قام الباشا أيضًا بتزويج أغلب جواري حريمه من ضباط وموظفي الدولة، بهدف تقوية ولائهم لقصره. والدليل على ذلك، أن كل أنثى تربت في حرملك الباشا تم تزويجها من موظف أو ضابط، كما يذكر هلال في قائمته[٣٠]. كانت تلك تصرفات حصيفة في وقت الضغوط المالية والشكوك السياسية، وهي تصور تشغيل نظام البيت والحرملك ومركزيته في حكم محمد علي. لكن يبدو أن هذا النظام كان غريبًا على الغربيين المعاصرين له فلم يفهموه، فلجأ كل منهم للصورة النمطية للحرملك كموقع للنشاط الجنسي المنفلت. ذكر هامون أن أصدقاء الباشا نصحوه بتقليل حجم الحرملك في قصره "نظرًا لسنه ولكي يحافظ على طاقته"، وفي رواية لاحقة قيل إن الباشا العجوز اضطر أن يفعل ذلك بناء على نصيحة أطبائه[٣١]. أما الواقع، فإن عددًا قليلاً للغاية من النساء في حرملك الباشا شاركنه فراشه. أما الغالبية العظمى منهن فكن يتعلمن من أجل تزويجهن بالأتباع من رجال النخبة.

إذن، كانت بيوت الطبقة الحاكمة الكبيرة والعدد الكبير فيها من الرقيق جزءًا لا يتجزأ من النظام السياسي. وقد وجد الغربيون ذلك غامضًا، لكن النظام العثماني لسياسات البيت والحرملك كان يمكن أن يكون واضحًا لشخص من جنوب أو جنوب شرق آسيا قبل عصر الاستعمار، حيث كانت العائلة والبيت أيضًا جزءًا لا يتجزأ من النظام السياسي. وعلى سبيل المثال في سيام (تايلاند حاليًا)، كان تعدد الزوجات يفيد في إقامة شبكات وروابط التبعية بين الملك والوجهاء في الأقاليم، والذين كانوا يقدمون بناتهم إليه كهدية. كانت كثرة زوجات وأطفال الملك رمزًا لفحولته الجنسية في ثقافة ترتبط فيها السلطة السياسية بالذكورة، وكان العدد الكبير من الأبناء الذكور يوفر لهم طبقة من الموظفين الأوفياء[٣٢]. أما في الهند، فقد كان المغول الأوائل يستخدمون إستراتيجية مماثلة لعمل تحالفات عن طريق عقد زيجات مع العائلات الحاكمة التابعة، الأمر الذي أدى إلى عدد كبير من الحريم. كان هذا العدد الكبير من الحريم يضمن لإمبراطور المغول وريثًا، ويظهر عظمته وفحولته، كما أنه كان تجسيدًا رمزيًا لادعائه بأنه الحامي الأكبر للعالم[٣٣].

وبينما كان الحريم الملكي السيامي والمغولي يتكون من بنات العائلات التابعة للقصر واللاتي زوجهن آباؤهن إلى الملك أو أبنائه، كان الحريم في قصور الإمبراطورية

العثمانية أو الخديوية المصرية يتكون في الأصل من الرقيق اللائي تم تعليمهن في الحرملك لتزويجهن إلى الأتباع. ووفقًا لما ذكرته ليزلي بيرس، فإن السلاطين كانوا "يزعمون تفوقًا يملي عليهم كراهية التحالف مع قوى أضعف"[٣٤]، ومن ثم فإن الحكام المسلمين الآخرين وأعضاء النخبة العثمانية لم يكن متوقعًا منهم إهداء بناتهم ليدخلن في حريم السلطان. وبعد منتصف القرن الخامس عشر، أصبح السلاطين ينجبون فقط من الجواري السراري، ولم تصعد من هؤلاء السراري إلى مكانة زوجة شرعية بعد القرن السادس عشر سوى عدد قليل للغاية[٣٥]. ورغم أن السلاطين كان لديهم قرينات متعددات، فإن الغالبية العظمى من نساء الحريم زُوجن لرجال في جهاز الإدارة العسكرية. معظم هؤلاء الرجال في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانوا أنفسهم رقيقًا في السابق تلقوا تعليمهم في القصر الملكي. ومن القرن السابع عشر حتى أواسط القرن التاسع عشر، كان المعتوقون الذين يتعلمون في بيوت النخبة الآخرين أيضًا يدخلون مناصب الإدارة العسكرية مثل الرجال الذين ولدوا أحرارًا، وإذا ارتفع شأنهم بدرجة كافية قد يجري تزويجهم من نساء الحريم الملكي ومن ثم يرتبطون بالقصر الحاكم.

أقام محمد علي وخلفاؤه حكمهم الفردي المطلق للخديوية على أساس "حكومة البيت العائلي"، والذي استخدم هذه المنهجية. فقد كان بيت الحاكم، بما يشمل الحرملك، أداة تم من خلالها خلق طبقة من النخبة التابعين يُعاد إنتاجها باستمرار. غير أنه بمرور الوقت وحتى قُرب نهاية حكم الباشا كانت بيوت الخديوي والأمراء قد حلت محلها مدارس حكومية جديدة مستوحاة من المدارس العليا الفرنسية، وفيها كان يجري تدريب الرجال على الخدمة في فيلق الضباط والخدمة المدنية. وكانت نسبة متنامية من خريجي هذه المدارس من المصريين أبناء البلاد، وكان تقدمهم في الصفوف المتوسطة والعليا من الجيش والإدارة يُحتفل به في الرواية التاريخية القومية شبه الرسمية باعتبارها خطوة نحو الحكم الذاتي. وتوقف استجلاب وتدريب الرقيق فيما عدا الخصيان، رغم أن الحرملك الخديوي استمر في لعب دور سياسي. وطوال حكم الخديوي إسماعيل كان يجري تزويج نساء الحرملك للصاعدين من الضباط والموظفين المدنيين، ومن ثم ترسيخ رباط شخصي بينهم وبين الحاكم. وقد قدم الخديوي إسماعيل، إلى جانب الأمراء والأميرات، جواري معتوقات للزواج ومعهن بيوت ومنح من الأراضي تتراوح مساحتها بين ٥٠ إلى ١٠٠٠ فدان[٣٦]. كان ثلاثة من أهم زعماء ثورة عرابي على صلة زواج بالقصر الخديوي. وكان أهمهم محمود سامي البارودي، وهو من مواليد مصر وسليل عائلة شركسية، كما كان

شاعرًا بارزًا من شعراء مرحلة الكلاسيكية الجديدة، وعمل في خدمة الأسرة الخديوية في أدوار عديدة عسكرية ومدنية، وارتفع إلى رتبة أميرالاي، كما تولى نظارة الأوقاف. أخذ البارودي جانب العرابيين، الذين أصروا على تعيينه ناظرًا للحربية في ١٨٨١، ورئيسًا للوزراء (كبير النظار) في ١٨٨٢. قبيل هذه الأحداث، كان قد تزوج ابنة مربية الخديوي إسماعيل، وفيما بعد، تزوج عديلة، أخت منصور باشا يكن، من أبناء عم إسماعيل والذي كان أيضًا قد تزوج ابنته الكبرى، توحيدة[٣٧]. كان الضابطان علي فهمي ومحمد عبيد أيضًا متزوجين من امرأتين من حريم إسماعيل. كان ما حدث في فبراير ١٨٨١ من قيام علي فهمي وزميليه الضابطين أحمد عرابي وعبد العال حلمي بتقديم التماس لإعفاء ناظر الحربية من منصبه هو بداية أحداث الثورة. وبسبب هذا الفعل الذي اعتُبر عصيانًا تم تجريدهم من رتبهم العسكرية، وسجنهم، لكن جنودًا من الحرس الخديوي بقيادة محمد عبيد أنقذوهم. فشلت الروابط الزوجية بالقصر في ضمان ولاء هؤلاء الرجال بفقدان الخديوي السلطة المستقلة وعجزه عن مقاومة الاحتلال الأوروبي. ولكن، تحت النظام القديم، كانت الزوجات من الحرملك الخديوي مطلوبات للغاية، حيث إنهن يمتلكن "نفوذًا... في دفع أزواجهن إلى الأمام"[٣٨].

كانت تلك النساء، رغم كونهن رقيقًا في الأصل، يتمتعن بمكانة عالية نتيجة انتمائهن للبيت الخديوي. ومن الناحية الاجتماعية، كن مساويات لأزواجهن، أو ربما أعلى قدرًا، حتى إذا كان الأزواج ممن ولدوا أحرارًا. وعندما قرر محمد علي أن يزوج حريمه، كان عدد النساء كبيرًا للغاية، وقيل إن العرسان المختارين من بينهم بعض موظفي الحكومة الصغار نسبيًا. ونسب هامون الكلمات التالية لأحد الموظفين والذي أُلقي عليه "عبء" إحدى هؤلاء الزوجات:

> مع إحدى جواري الباشا... أصبحنا في مكانة متدنية للغاية. لقد فرض الباشا علينا سيدة، وسيدة يصعب كثيرًا إرضاؤها. في كل لحظة من اليوم، تتذكر هذه المرأة أصلها، ولها زيارات تتطلب تكاليف، ورواتبنا الشهرية لا تكفي طلبات يوم واحد. وكل هؤلاء الجواري ما إن يتركن قصر الباشا، يردن إصدار الأوامر، ومنذ هذه اللحظة نحن الذين نقبل يد السيدة باحترام. إن المرأة من حريم القصر...لا تظهر إذعانًا ولا احترامًا لزوجها،- وعندما يدخل عليها، تظل هذه الجارية السابقة جالسة، ولا تتنازل حتى بالنظر إليه! فإذا ظهر منا عدم الرضا، وإذا كانت تصرفاتنا لا تتسم بالاحترام المناسب لذوقها، تعود الزوجة الجديدة إلى قصر الباشا، وتشكو الرجل الذي أعطيت له![٣٩].

وقد أبدت صوفيا لين بول نفس هذه الملحوظة. فالرجل الذي يختاره أحد الكبار لتزويجه بواحدة من نساء الحريم هؤلاء.. "سيكون دائمًا تقريبًا في حالة تبعية؛ والمرأة بشكل عام تعامله وكأنه تابع لها"(٤٠). وكان هؤلاء الرجال، الذين زوجوا بنساء من حريم الخديوي أو الأمراء، يتقيدون بعدم اتخاذ زوجات أو سراري أخريات.

كان الرجال الذين يتزوجون نساء أحرارًا ولكن من الطبقة العليا غالبًا يتقيدون بالمثل بزوجة واحدة احترامًا لعائلات زوجاتهم. وكانت هذه هي حال البارودي، الذي تزوج أخت منصور يكن، وكذلك كان شريف باشا ورياض باشا، اللذان امتدحهما كرومر بسبب الزواج بواحدة. تزوج شريف نازلي، ابنة سليمان باشا الفرنساوي (الفرنسي الذي أسلم، né Sève)، أحد كبار قادة محمد علي. أما رياض، فقد تزوج ابنة حسين باشا طبوزاده، تركي بلقاني من مدينة قَولة، جاء إلى مصر مع محمد علي(٤١). أما خارج الطبقة الحاكمة، فكان يمكن للزوجة من خلفية اجتماعية معقولة أن تشترط عند الزواج أن يعد زوجها بعدم الزواج بأخرى أو اتخاذ سرية، وبهذا تفرض عليه زواجًا أحاديًا(٤٢).

لم يكن ثمة مجال للجمع بين أكثر من زوجة عندما يتزوج الرجل من أميرة من بيت السلطان أو الخديوي. وكان ينبغي طلاق أية زوجة سابقة، وتسريح أية سرية. كان البيت السلطاني يرتب زيجات للأميرات العثمانيات من الأقارب، وغالبًا إلى رجال بارزين من التابعين الذين كانوا أرقاء سابقين، بمن فيهم كبار النظار والقادة(٤٣). قام محمد علي بتزويج بناته بكبار القادة والمسئولين، وزُوجت الأجيال التالية من أميرات الأسرة الحاكمة بأبرز موظفي الحكومة(٤٤). ومثل زيجات أميرات الأسرة السلطانية، كانت تقام احتفالات عامة بمناسبة زواج أميرات الأسرة الخديوية، لكن عُرس ولي العهد توفيق وأمينة عام ١٨٧٣ كان أول مناسبة احتفلت فيها الأسرة الخديوية بزواج أمير، حيث كان امتلاك سرية أو رفع سرية إلى مكانة الزوجة الشرعية لا ترافقه أية احتفالات عامة.

إذن، في المجمل، كان رجال النخبة الذين تزوجوا من نساء في نفس المستوى الاجتماعي أو أرقى غالبًا مقيدين لا يستطيعون اتخاذ زوجة ثانية أو سرية، حتى لو كانت لديهم القدرة المادية لفعل ذلك. كان السلاطين ومن يحاكونهم من النخبة العسكرية في الولايات، ومن ضمنهم الخديوية الخمسة الأوائل لمصر، "يتنازلون" لاتخاذ نساء من الرقيق كقرينات. ومن المؤكد أن هؤلاء النساء تلقين تهذيبًا وتدريبًا جيدًا وفقًا للتقاليد

المناسبة لقرينات الطبقة الحاكمة، وكانت بعضهن على الأقل يقرأن ويكتبن. ولكن كرقيق، لم تكن لهن المكانة التي تتيح الاعتراض على الحياة مع زوجات أخريات. وقد بدأ الغربيون يسجلون انطباعاتهم حول الاتجاه إلى الزواج الأحادي في الطبقات العليا العثمانية والمصرية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، عشية الاتفاقية المناهضة للرق، وطوال عقود بعد ذلك. ومن ثم، كانت نهاية تجارة الرقيق وتقييد اتخاذ السراري من العوامل المهمة بلا شك في تراجع تعدد الزوجات في بيوتات الطبقة العليا، وإن لم يكن ذلك هو العامل الوحيد. وتشير الدلائل باستمرار إلى أن مكانة العروس من أهم العوامل التي أدت إلى اقتصار رجال الطبقتين الحاكمة والعليا على قرينة واحدة قبل الحرب العالمية الأولى.

تسبب إفلاس مصر ليس فقط في تدمير الحكم الفردي المطلق للخديوي، ولكنه أسرع بتقادم نظام تزويج نساء الحرملك إلى موظفي الخديوية. شهدت السنوات العديدة التالية قيام ثورة عرابي وبداية الاحتلال البريطاني. وإذ حُرم الخديوية من التحكم في أموال الدولة ومن السلطة الحقيقية، لم يعد لديهم تحكم حصري لتعيينات الحكومة ولا الرعاية السياسية. وبعد الخلع المفاجئ لإسماعيل ونفيه في ١٨٧٩، كان ابنه وخليفته توفيق مسئولاً عن تزويج الكثير من النساء الباقيات في حريم والده[٤٥]. وأصبح توفيق وخلفاؤه من الخديوية يحتفظون بعدد متواضع من سكان البيت الحاكم، حيث خضعوا لنظام مالي لقائمة مدنية. وأصبح الرقيق أيضًا أكثر تكلفة ويصعب شراؤهم بعد حظر تجارة العبيد. وتقول التقارير أن قصر إسماعيل كان به ما لا يقل عن سبعمائة من الرقيق، بينما كان قصر توفيق يضم ما لا يزيد على ستين[٤٦].

كان أفراد الأسرة الخديوية منذ محمد علي وحتى إسماعيل يحاكون القصر السلطاني، ليس فقط في الاحتفاظ بأجنحة حرملك كبيرة، ولكن أيضًا في الإنجاب من السراري وقصر كل قرينة على ولد واحد. كان الاستثناء الوحيد هو زوجة محمد علي الأولى، أمينة هانم (توفيت ١٨٢٤)، التي تزوجها قبل فترة طويلة من تولي حكم مصر والحصول على لقب الباشا. كان أبوها باشا، وكان حاكم قولة، الموجودة ضمن اليونان حاليًا[٤٧]. وقد ولدت أمينة لمحمد علي أربعة أبناء عاشوا حتى بلغوا الرشد: إبراهيم، وأحمد طوسون، وإسماعيل كامل، وعبد الحليم، وابنتين، هما: توحيدة، ونازلي[٤٨].

لم تكن أمينة بصحبة محمد علي عند قدومه إلى مصر، وبعد توليه السلطة عام ١٨٠٥ أقامت هي وابنتيها في إسطنبول لمدة سنتين تقريبًا، حيث أصبحن على معرفة تامة بثقافة القصر السلطاني. ويُروى أنها بعد مقدمها وإقامتها في جناح الحريم بقصر القلعة في القاهرة، عام ١٨٠٨، امتنعت أمينة عن محمد علي نتيجة اتخاذه لعدد كبير من السراري، وقيل إنها قالت له: "لقد كنت زوجتك حتى اليوم، منذ الآن نحن أغراب"[٤٩]. ورغم أن القصة قد تبدو مريحة لمشاعرنا في عصرنا هذا، لكن من المحتمل أن "امتناع" أمينة عن زوجها كان نتيجة صعود محمد علي إلى المستوى الأعلى من الطبقة العثمانية الحاكمة. هذا المستوى كان يتطلب أن يكون لديه بيت كبير، وأن يحاكي بيت الأسرة السلطانية، بما يشمل السلوك الجنسي للحاكم وقريناته. وكانت تلك عادات عثمانية طويلة المدى والهدف منها أن تقتصر القرينة السلطانية على ابن واحد، وكانت أمينة قد أنجبت بالفعل أربعة ذكور سوف يصبحون ورثة محتملين. وربما تكون أمينة قد وصلت إلى مصر بعد أن "تخطت المرحلة الجنسية"، وفق تعبير ليزلي بيرس، وذلك حسب ثقافة الطبقة الحاكمة العثمانية، وهي المرحلة التي توصف بأنها تتسم بـ "التوقف عن حمل الأطفال، سواء بسبب انقطاع الدورة الشهرية، أو الامتناع القسري عن الجنس، بالإضافة إلى الأمومة". ولكن بالنسبة للقرينات السلطانيات، كان انقطاع الدورة الشهرية يعني دورًا أكبر، وليس أقل، كما يُستدل من "إظهار بوادر الثراء والسلطة السياسية في المجال العام (ويُرمز إلى ذلك بإظهار الحصول على امتياز إقامة أبنية عامة)"[٥٠]. ولم أستطع أن أجد أية معلومات حول مشروعات بناء عامة قامت بها أمينة هانم، رغم أنها، في عام ١٨١٤، عندما قامت بالحج، كانت لا تزال تتمتع بمكانة بارزة، وانتقلت من جدة إلى مكة بقافلة من ٥٠٠ جمل لحمل الخدم والأتباع والمتاع. والتقى بها محمد علي في مشعر منى أثناء الحج، في مشهد على مرأى من العامة الذين كانوا يعرفونها ويعرفون مكانتها كالزوجة الأولى. ونتيجة ضخامة قافلتها وحراسها، وفخامة خيمتها، قيل إن أهل مكة والمناطق التي مرت بها أطلقوا عليها "ملكة النيل"[٥١].

فيما عدا أمينة هانم، كانت قرينات الخديوية الخمسة الأوائل رقيقًا في الأصل. وقد حفظت أسماء قرينات محمد علي العشرين، بمن فيهن أمينة. وفيما عدا أمينة، لم تنجب إحداهن سوى ولد واحد، مما يدل على أنه عندما وصل إلى مصاف الباشا اتبع السياسة

العثمانية "أم واحدة-ولد واحد". وبالإضافة إلى الأولاد المعروفين لهؤلاء النسوة، أنجب محمد علي خمسة أبناء آخرين، أسماء أمهاتهن غير معروفة. وبافتراض أن قاعدة "أم واحدة-ولد واحد" كانت تُطبق بانتظام، فلابد أن الباشا كانت له أكثر من خمس وعشرين قرينة، حيث لا تُعرف كل أسماء أمهات بناته، كما كانت هناك أخريات لم يحملن على الإطلاق[٥٢]. ومع ذلك، لابد أن سكان جناح الحريم كانوا أكثر كثيرًا، حيث كان يشمل عددًا كبيرًا من الجواري غير المتزوجات اللائي يجري تدريبهن لتزويجهن من خارج البيت، وكذلك كان هناك الرقيق المختصون بالخدمة المنزلية.

اختلفت سلوكيات الأسرة الخديوية من بعض النواحي الأخرى عن نموذج القصر السلطاني. فمنذ القرن السابع عشر كان الأمراء العثمانيون يعيشون داخل حدود مجمع القصر السلطاني، ومن ثم يبقون في حالة من عدم النضج الجنسي والسياسي، لا يُسمح لهم بإنجاب أطفال أو إنشاء بيوتهم الخاصة، بالإضافة إلى عزلهم عن أي دور عام[٥٣]. لكن الأمراء في الأسرة الخديوية تزوجوا وكانت لهم بيوتهم الخاصة، وأُسندت إليهم المناصب السياسية والقيادية. كان أفراد الأسرة الخديوية أيضًا يتزوجون بعض سراريهم، وهو سلوك يختلف أيضًا عن النموذج الذي مثله السلاطين. تقول التقارير أن محمد علي تزوج ماه دوران هانم (توفيت ١٨٨٠) بعد بضع سنوات من وفاة أمينة[٥٤]. واتخذ ابنه وخليفته إبراهيم سبع سراري، تزوج اثنتين منهن زواجًا شرعيًا، رغم أن أيًا منهن لم تنجب سوى ابن واحد. وإحدى قرينات عباس الأول الخمس كانت تحمل لقب "هانم"، بما يشير إلى أنها كانت زوجة شرعية، بينما كانت الأخريات "قاضين"، أو سراري. ولم تحمل واحدة منهن أكثر من ابن واحد[٥٥]. ويبدو أن القرينة الشهيرة لسعيد باشا (حكم ١٨٥٤-١٨٦٣)، إنجي هانم (توفيت ١٨٩٠)، كانت أيضًا زوجة شرعية. وهناك بعض الأجانب الذين أقاموا بمصر، مثل صوفيا لين بول، أخت المستشرق إدوارد لين Edward Lane، والقنصل الأمريكي إدوين دو ليون Edwin de Leon وزوجته إيلي Ellie، الذين كانوا يعتقدون أن إنجي هانم كانت القرينة الوحيدة لسعيد باشا، وهو ما يدل على إهمال ذكر ملك بر هانم (توفيت ١٨٨٦)، أم ابني سعيد، وهو ما يختلف عن النموذج العثماني. وربما كان إخفاؤها متعمدًا. فقد كان سعيد، مثل الخديوية الآخرين، يحاول التأثير على الرأي الدولي، و"التغطية الدعائية". وربما كان يضع إنجي هانم في موقع زوجته

"الدبلوماسية"، أو بعبارة أخرى، القرينة المختصة باستقبال زوجات الدبلوماسيين الأجانب ومختلف السيدات الزائرات، بينما ظلت الأخريات في الخلفية. وقد أصبحت إنجي هانم مفضلة لدى السيدات الأجانب، اللائي أعجبن بجمالها وذكائها[٥٦].

جمع الخديوي إسماعيل، ابن إبراهيم باشا، أكبر بيت لأي حاكم منذ جده. كانت لديه أربعة عشر قرينة معترفًا بهن، جميعهن في الأصل من الرقيق، وأربعة منهن كن زوجات شرعيات. تزوج إسماعيل الأميرتين "الأولى" و"الثانية"، شهرت فزا هانم (توفيت ١٨٩٥) وجنانيار هانم (توفيت ١٩١٢)، قبل توليه الحكم، ثم في وقت ما بعد ذلك تزوج "الأميرة الثالثة"، جشم افت هانم (توفيت ١٩٠٧). وكان قد تزوج شفق نور هانم (توفيت ١٨٨٤)، والتي يُشار إليها كثيرًا في المصادر باسم "الوالدة"، في ١٨٦٦، ورفعها إلى مكانة "الأميرة الرابعة"، بعد حوالي أربعة عشر عامًا من ولادتها لابنه الأكبر، توفيق[٥٧].

كان الأوروبيون المعاصرون، وخاصة البريطانيين، يهتمون بتصوير إسماعيل بوصفه شخصًا لا يستطيع التحكم في غرائزه، سواء الجنسية أو المالية، كنوع من تبرير الاحتلال، بزعم أن الاحتلال استهدف استعادة النظام المالي والسياسي. وقد بيّنت ليزا بولارد مدى الجدية التي كان المسئولون والصحفيون البريطانيون يأخذون بها الإشاعات الوهمية حول الحياة الجنسية للعائلة الخديوية[٥٨]. وكانت العلاقة بين إسماعيل و شفق نور موضع تكهنات فاسقة. قيل إنها كانت جارية منزلية متواضعة أعجب بها الخديوي ذات مرة، ولكنه لم يكن يرى أنها تناسب مكانة الزوجة. ونسبت روايات مماثلة فرضية وصف توفيق بضعف الشخصية إلى الأصل المتواضع لأمه. ازدهرت هذه الصور المجازية في الخيال الغربي، حتى إنه بحلول سنوات العقد ١٩٣٠، وصل عدد سراري إسماعيل، في أحد المصادر، إلى أكثر من سبعين، وأصبحت والدة توفيق فلاحة[٥٩].

لكن العناصر التي يمكن التحقق منها في قصة شفيق نور هانم، عند قراءتها في سياق ثقافة النخبة العثمانية، يتضح أنها أقل إثارة. بداية، كان إنتاج وريث من مقابلة مع خادمة سيناريو أليق بالروايات والدعاوى القضائية الفرنسية وليس بالبيت الخديوي. والحق أن الخطاب الفرنسي المعاصر حول الزنا ومولد طفل خارج إطار الزواج قد يفسر الادعاءات التي زعمها الأوروبيون[٦٠]. ومع ذلك، فإن الحياة الزوجية للأمراء وقريناتهم كانت محكومة بعناية داخل ثقافة الطبقة الحاكمة العثمانية، كما أوضحت ليزلي بيرس،

وكانت العائلة الخديوية مندمجة في هذه الثقافة. بدأ إسماعيل، الخديوي المستقبلي، نشاطه الجنسي تقريبًا في سن العشرين تحت رعاية وعناية أمه، خوشيار قادن، التي أرسلت شفق نور إليه من بين حريمها الخاص[٦١]. وقد أنجب منها طفله الثاني، أول ابن يعيش له، توفيق، في ١٨٥٢. لم يكن ابن السرية يعتبر موصومًا، بل كان يتمتع بمكانة مساوية للأطفال من الزوجات الشرعيات، كوريث وخلف لأبيه. كان سعيد وإسماعيل ابني سريتين لم تتزوجا قط. ويمكن فقط تخمين السبب الذي جعل إسماعيل يتزوج أول ثلاث أميرات قبل شفق نور، ولكنها بلا شك كانت تتمتع بمكانة في بيته بناء على كونها أم ابنه الأكبر، بالإضافة إلى أنها كانت ضمن حريم والدته.

وكان السلطان هو الذي طلب من إسماعيل، بعد إصدار مرسوم بقانون وراثة العرش للابن البكري في مصر، أن يتزوج والدة ولي العهد. ولم يمر وقت طويل بعد ذلك، حتى أقامت هي وابنها في قصر القبة منفصلين عن سكن الخديوي في قصر عابدين[٦٢]. كان سن توفيق في ذلك الوقت لا يزيد على خمسة عشر عامًا، ولا يزال يتلقى تعليمه. ولكن باعتباره ولي العهد، أوكلت إليه مهام رسمية، أن يلف البلاد، ويؤدي مراسم تسليم المحمل إلى أمير الحج، وأن يقوم بدور نائب الخديوي عند سفر إسماعيل إلى الخارج في ١٨٦٧[٦٣].

إستراتيجية إسماعيل للزواج الأحادي

كانت قاعدة وراثة العرش لأكبر الأمراء في العائلة قد ترسخت في السلطنة العثمانية منذ أوائل القرن السابع عشر. ومن نتائج ذلك، أن أصبحت خلافة الابن لأبيه نادرة للغاية، ولم تحدث سوى ثلاث مرات فقط في اثنين وعشرين جيلاً[٦٤]. وقد فرض المرسوم السلطاني لعام ١٨٤١، الذي أنشأ حكمًا ذاتيًا في ولاية مصر تحت حكم أسرة محمد علي، نفس نظام الخلافة لأكبر الأمراء في العائلة. وهكذا، بعد الولاية القصيرة لإبراهيم، ابن الباشا، ذهبت ولاية العهد إلى ابن أخيه، عباس حلمي الأول، وأعقب عباس عمه، محمد سعيد، وأعقب سعيد ابن أخيه، إسماعيل.

حُرم الأمراء العثمانيون من القيام بأدوار عامة، وقُيدت حركتهم حتى بعد بلـوغهم سن الرشد في جناح (أطلق عليه "قفص") داخل القصر السلطاني، خشية أن يمثلوا تهديـدًا للسلطان الحاكم. ولم يُخفف نظام "القفص" إلا في أواخر القرن التاسع عـشر، باسـتثناءات قليلة[٦٥]. لكن الخديوية في القاهرة لم يتبعوا هذا التقليد بأي حـال، حيـث كـان المعتـاد توظيف الأمراء كقادة عسكريين وفي المناصب المدنية العالية. وقد نشأ التنافس والـشقاق بين أمراء الأسرة الخديوية، وكان أسوأ الشقاقات بين إبراهيم، ابن محمد علـي، وحفيـده عباس. وقد قام إبراهيم بنفي عباس إلى الحجاز وحاول أن ينزع عنه حق ولايـة العهـد. وعندما تولى عباس الحكم، قام بالتخلص من كثير من المسئولين المـصريين والفرنـسيين الذين ارتبطوا بمحمد علي وإبراهيم، وتورط في نزاعات مع كبار الأمراء الآخرين علـى تقسيم أملاك محمد علي. وبعد وفاته، حاول أتباع عباس المخلصون محاولة فاشلة لتوليـة ابنه، إبراهيم إلهامي، على العرش. وقد أدت هذه التنافـسات والـشقاقات داخـل العائلـة الخديوية لإغراء معظم خلفاء محمد علي بالتفكير في تغيير قانون وراثة العرش لأكبر الأبناء[٦٦].

واضطر الخديوي إسماعيل أيضًا للتعامل مع الخلافات داخل العائلة. كان قد أصبح وليًا للعهد عندما قُتل أخوه الأكبر غير الشقيق، أحمد رفعت، في حادث قطار، وانتـشرت شائعات بأن إسماعيل كان على نحو ما وراء هذا الحادث المأساوي[٦٧]. وعندما اسـتطاع إسماعيل في ١٨٦٦ الحصول على مرسوم بتغيير خلافة العرش إلى الابـن الأكبـر، أدى ذلك إلى قطيعة وشقاق مع الأمراء الذين كانوا بعده في الترتيب قبل هذا التغيير، مثل أخيه غير الشقيق مصطفى فاضل، وعمه محمد عبد الحليم، اللذين أُلزما بالحياة في المنفى. بـدأ مصطفى فاضل بتمويل المنفيين في باريس من أعضاء حركة تركيا الفتاة، وقيل إنه فعـل ذلك للضغط على السلطان لاسترجاع حقه في وراثة العرش. وأثنـاء الـسنوات التاليـة، ساءت العلاقات بين القاهرة وإسطنبول لدرجة وصلت معها إلى أزمـة، ويرجـع الـسبب جزئيًا إلى سلوك الخديوي المنفرد كحاكم لدولة مستقلة تقريبًا. ولكن في النهاية تم إصـلاح الأمور، وصدر مرسوم سلطاني جديد في ١٨٧٣ يؤكد قانون وراثة العرش للابن الأكبـر مع امتيازات أخرى، مثل الاستخدام الرسمي للقب "خديوي"، والذي كان السلطان قد خلعـه عليه قبل ذلك[٦٨]. ولكن، في فترة السنوات المنقضية بين المرسومين، كان إسماعيل قلقًـا من أن يغير السلطان قراره ويبدل قانون وراثة العرش مرة أخرى.

في تلك الظروف، قرر إسماعيل أن يلجأ لإستراتيجية زواج الأقارب بين أفراد العائلة الخديوية. فحيث إنه قصر وراثة العرش على ذريته وحده، قرر استرضاء أفرع العائلة الأخرى، وأن يضمن دعمهم لورثته. وبناء على ذلك، تزوج تسعة من أبناء الخديوي الاثني عشر من الأقارب (جدول ١). كان ثلاثة من الزوجات بنات أحمد رفعت، والرابعة حفيدته، بما يشير إلى الاهتمام باسترضاء هذا الفرع. كانت زوجتان أخريان ابنتا إلهامي، ابن عباس الأول، ومن الواضح أن اختيارهما كان لنفس السبب. لم يكن أحد الأزواج أو الزوجات من أبناء مصطفى فاضل أو عبد الحليم. فقد كان الشقاق معهما لا يمكن رأبه، وقام إسماعيل بشراء ممتلكاتهما في مصر لتثبيط أي رغبة لديهما في العودة[٦٩]. وحتى بعد خلعه عن العرش ونفيه في ١٨٧٩، تزوج معظم أبنائه الباقين من الأقارب، الأمر الذي يدل على أن الخديوي السابق كان يأمل في العودة إلى العرش.

إذن، في سياق السياسة والثقافة العثمانية المصرية، كان التغيير المهم حقًا والذي استُهل بأفراح الأنجال عام ١٨٧٣ هو التحول إلى زواج الأقارب من أفراد العائلة الحاكمة. ورغم أن إسماعيل فرض الزواج الأحادي على توفيق وأبنائه الآخرين نتيجة ذلك بالضرورة، فلم يكن الزواج الأحادي هو هدفه الرئيسي. إذ إن إسماعيل لم يكن يشعر بوخز الضمير لتعدد زوجاته، وهناك حدث جرى قبل سنوات قليلة من الزيجات الأربع يوحي بأنه لم يكن مقتنعًا على الإطلاق بفضائل الزواج الأحادي. فقد طُلب من المسرحي والصحفي الشهير، يعقوب صنوع، أن يقدم ثلاثة من مسرحياته الكوميدية في قصر الخديوي. كانت كل واحدة من هذه المسرحيات كوميديا هزلية تسخر من الأعراف المعاصرة. ويقول صنوع أن الخديوي استمتع بالمسرحيتين الأوليين، تحت عنواني: "آنسة على الموضة"، و"غندورة مصر"، وقال لصنوع: "أنت موليير ونا وسيخلد اسمك". لكن المسرحية الثالثة تحت عنوان " الضرتان"، وكانت تعرض شرور تعدد الزوجات. هذه المرة لم يُسر الخديوي، وقال له: "سيدي موليير مصر إن كانت كليتاك لا تحتملان إرضاء أكثر من امرأة واحدة فلا تجعل الغير يفعل مثلك!" [٧٠].

جدول (١)
الزيجات الأولى لأبناء وبنات الخديوي إسماعيل

الأمير أو الأميرة	سنة الزواج	الزوج أو الزوجة
توحيدة (١٨٥٠ – ١٨٨٨)	١٨٦٨	منصور باشا، ابن أحمد باشا يكن[أ]
محمد توفيق (١٨٥٢ – ١٨٩٢)	١٨٧٣	أمينة، ابنة إلهامي، ابن عباس الأول
فاطمة (١٨٥٣ – ١٩٢٠)	١٨٧٣	محمد طوسون، ابن سعيد
حسين كامل (١٨٥٣ – ١٩١٧)	١٨٧٣	عين الحياة، ابنة أحمد رفعت، ابن
حسن (١٨٥٤ – ١٨٨٨)	١٨٧٣	خديجة، ابنة محمد علي الصغير، ابن
زينب (١٨٥٩ – ١٨٧٥)	١٨٧٤	إبراهيم فهمي، ابن أحمد رفعت
إبراهيم حلمي (١٨٦٠ – ١٩٢٧)	؟	قمر، شركسية
محمود حمدي (١٨٦٣ – ١٩٢١)	١٨٧٨	زينب، ابنة إلهامي، ابن عباس الأول
أحمد فؤاد (١٨٦٨ – ١٩٣٦)	١٨٩٥	شويكار، ابنة إبراهيم، ابن أحمد رفعت
جميلة فضيلة (١٨٦٩ – ١٨٩٦)	١٨٧٩	أحمد، ابن أحمد رفعت
أمينة عزيزة (١٨٧٤ – ١٩٣١)	١٨٩٦	مصطفى شكيب بك
نعمت الله (١٨٧٦ – ١٩٤٥)	١٨٩٠	إبراهيم فهمي، ابن أحمد رفعت[ب]

المصادر: الوقائع المصرية؛ خانكي، "زوجات حكام مصر"؛ Tugay, Three Centuries؛ هلال، الرقيق؛ Burke's Royal Families of the World, 1980; http://www.royalark.net/Egypt/egypt9.htm.

ملحوظة: أنجب إسماعيل ١٨ طفلا على الأقل (١٠ أبناء، و٨ بنات). ولا يظهر في الجدول سوى من عاشوا حتى تزوجوا، ولم يُذكر سوى الشريك الأول.

(أ) ابن أخت محمد علي.

(ب) أرمل الراحلة زينب (أعلاه)؛ تم عقد القران ولكن لم يدخل بها.

ورغم ذلك، فإن إستراتيجية الزواج الجديدة التي استُهلت بزيجات الأمراء الأربعة

قُدمت إلى الأوروبيين باعتبارها قرارًا بتبني الزواج الأحادي. وقد ذكرت إلين شينيلز Ellen Chennells، مربية إحدى بنات إسماعيل الصغيرات، ما يلي:

> قيل لنا إن الزيجات الملكية الأربعة سوف تكون في الشتاء، وأنها سوف تكون بداية أوضاع جديدة. كان محمد علي لديه نفس نوع الحريم مثل السلطان، والذي يتكون حصريًا من الرقيق، واستمر هذا التقليد بين خلفائه حتى الخديوي. لكن الأخير بعد أن كبر كان يرغب في تبني القانون الأوروبي الخاص بزوجة واحدة، وأن تكون وراثة العرش مباشرة من الأب إلى الابن، بدلاً من التقليد الإسلامي القديم الذي يجعل وراثة العرش لأكبر الذكور في العائلة. الأمر الثاني الذي نجح في تأسيسه، هو جعل الوراثة في ابنه الأكبر، محمد توفيق باشا، أما الأمر الأول، فكان قصر زواج أبنائه على زوجة واحدة من نفس طبقته(٧١).

ومن اللافت للنظر طريقة تقديم هذه الزيجات للغربيين باعتبارها بداية "أوضاع جديدة". قيل أن الخديوي يرغب في تبني الزواج الأحادي وجعل وراثة العرش لأكبر الأبناء، بهذا الترتيب الدال على الأولوية. وقُدمت أفراح الأنجال للمصريين من خلال الجريدة الرسمية، الوقائع المصرية، والتي لم تذكر أبدًا الزواج الأحادي، رغم أن الجريدة في مكان آخر احتفلت بفكرة التغيير في نظام وراثة العرش. وقُدم التبرير لتغيير نظام الوراثة إلى الابن الأكبر بأنه يعطي الخديوي استقرارًا أكبر، وباعتباره أمرًا مفضلاً لدى الدول الغربية (المتحضرة)[٧٢]. أما اقتصار أبناء إسماعيل على زوجة واحدة نتيجة زواجهم من أميرات، فلم يتطلب هذا الجانب المألوف للثقافة المصرية العثمانية أي تعليق. ففي نظام الزواج في ذلك الوقت، لم يكن الاقتصار على زوجة واحدة بديلا لتعدد الزوجات، حيث إن الرجل قد ينتقل بين الزواج الأحادي أو تعدد الزوجات في أوقات مختلفة من حياته.

والواقع أن التناقض بين طريقة تقديم الزيجات الأربع للأمراء إلى الأوروبيين وطريقة تقديمها إلى المصريين، ينم عن إستراتيجية القصر المعقدة التي كانت تهدف لتقديم الحكم الخديوي في أفضل ضوء، وإلى تملق الأوروبيين في نفس الوقت، بالتركيز على تبني الزواج الأحادي. كما أن رواية شينيل تشير إلى الأسباب التي أدت إلى الانتقال المفترض إلى الزواج الأحادي، أي صلته بجعل وراثة العرش للابن الأكبر، وكذلك زواج الأمراء من نساء "من نفس الطبقة"، وبالتحديد، أميرات من بين أفراد العائلة الخديوية الكبيرة.

حكم توفيق وعباس الثاني، والمثل الأعلى للأسرة النواة

في النصف الأول من القرن العشرين، كان "تحرير المرأة" قد أصبح مضمناً داخل خطاب القوميين–الحداثيين حول التاريخ المصري، وذلك في نفس الوقت الذي أصبح فيه المثل الأعلى للأسرة النواة، وما يتصل بها من الزواج القائم على الرفقة والمودة، مقبولا بين المتعلمين كجزء لا يتجزأ من الحياة على الطريقة العصرية. وعند التفكير في هذا الاتجاه، والخطاب حول الأسرة الحاكمة التي قدمت نفسها كصورة لقوى التقدم، امتدح بعض المؤرخين في سنوات العقد ١٩٣٠ الخديوي إسماعيل وسلالته لمساهمتهم في تقدم النساء وتحسين الحياة العائلية[٧٣]، كما أن الدعاية التي واكبت زواج الملك فاروق والأميرة فريدة في عام ١٩٣٨ قدمتهما في صورة مثالية لزوجين عصريين[٧٤].

وهناك مثال مبكر من هذا الخطاب في التقرير التالي المنسوب إلى توفيق، أول خديوي يتخذ الزواج الأحادي، في ١٨٨١:

> الشيء العظيم.... هو تعليم النساء. وهذا سيجعلهن، ليس فقط رفيقات لأزواجهن، ولكن أيضًا سوف يدفعهن إلى الاهتمام بالتعليم الأساسي للأطفال، وهو حاليًا يعاني من الإهمال ويزيد من الصعوبات التي تواجهنا عندما يدخلون المدرسة لأول مرة. إن الحياة العائلية نعمة كبرى، وستصبح مستحيلة لو لم يتعلم الرجال والنساء على السواء. إن هدفي في الحياة هو الوصول إلى هذه النتيجة؛ وأثق أننا، بمرور الوقت، سوف نتمكن من التخلص من وجود الرقيق في الحرملك. إنني أمقت فكرة الرق، وأفعل كل ما أستطيع للتخلص منه: وفوق ذلك، إن الحرملك ليس مطلوبًا إلا بوجود زوجات متعددات؛ فعندما تكون هناك زوجة واحدة لن تكون هناك ضرورة لعزلها. من الخطأ أن نتصور أن ديننا يطلب منا أن يكون لدينا أكثر من زوجة، أو أن يجعل الزوجة جارية وليست مساوية لنا. إن المذهب الحنفي يحدد مكانة النساء بوضوح، بل ويكاد يعطيهن موقعًا رياديًا؛ ولكن كيف يمكن أن تكون المرأة في موقع ريادي إذا كانت جاهلة غير متعلمة؟(٧٥).

ظهر هذا الاقتباس في مقال متعاطف مع توفيق، نُشر في بداية الثورة العرابية، وكان يُقصد منه، فيما يبدو، استجلاب دعم الأوروبيين له. فقد كان، وفقًا للمؤلف: "زوجًا وأبًا رائعًا"[٧٦].

ت آراء توفيق تتسق مع كتابات دعاة التجديد المصريين والعثمانيين حول
لتي كانت تؤكد على الحاجة لتعليم النساء بهدف إعدادهن لدور منزلي، ولكي
فيقات لأزواجهن". وعكس قلق توفيق حول "قضية الطلاق بين الطبقات الدنيا"
امات الأخرى للإصلاحيين(٧٧). نُسبت مثل هذه الآراء إلى توفيق في المصادر
فقط، ولكنه كان على أية حال أحادي الزواج، كما كان غالبًا ما يعبر عن
ق. ولم يتخذ أيًا من الجواري في قصره سرية له(٧٨).



كل ١. الخديوي توفيق وحرمه السيدة أمينة هانم أفندي، وأبناؤهما، أواسط ١٨٨٠.

اليسار إلى اليمين: حرم الخديوي، الأمير عباس حلمي (١٨٧٤ – ١٩٤٤)؛ الأميرة
(١٨٨١ – ١٩٦٦)؛ الخديوي؛ الأمير محمد علي توفيق (١٨٧٥ – ١٩٥٥)؛ والأميرة
١٨٧ – ١٩٥١). في الربع الأخير من القرن التاسع عشر كان المصورون المحترفون
ورًا شخصية للعائلات في مصر. المصدر: مكتبة الإسكندرية، الأرشيف الرقمي:
ر المعاصرة.

، قدرة توفيق على التعبير بوضوح عن خطة للإصلاح العائلي وتقدُّم المرأة قبيل
البريطاني على أن مثل هذه الأفكار كانت قد ظهرت في مصر وتتداولها

المستويات العليا في الدولة[٧٩]. لكن إلى أي مدى كان توفيق مخلصًا لهـذه الأفكـار، لقـد قُيدت تصرفاته في البداية نتيجة الهيمنة الأوروبية غير الرسـمية، وبعـد ١٨٨٢ نتيجـة الاحتلال البريطاني: كان ملكًا لكنه لم يكن يحكم. وكانت الأولوية الأولى لديه هي استعادة شرعية حكمه، الذي أنقذه البريطانيون من ثورة شعبية كبرى. راح القصر يرعى شـعبيته عن طريق وضع جدول للظهور العلني والأنشطة التي يقوم بها على نحو منتظم، وبإتاحـة تغطية صحفية لكل ذلك، وكذلك مناسبات رسمية. أما حرم الخديوي السيدة أمينـة، فكـان ظهورها أيضًا في المناسبات الرسمية يُشار إليه بانتظـام، كمـا يُـشار إلـى تحركاتهـا وتحركات الخديوي في الصحف – حضور الأوبرا، الانتقال من قصر إلى آخر[٨٠]. وقـد صورت ليزا بولارد علاقة بين الأنشطة العامة التي تُنشر عنها التقارير الصحفية لتوفيـق وأمينة، والاتجاه المتنامي في الصحافة المحلية لربط إصلاح الحياة العائلة بتجديد الأمـة، ولكن، كما لاحظت، كانت المشاهد والأنشطة المذكورة لتوفيق تـسبق الانتـشار الكبيـر للكتابات التعليمية حول إدارة المنزل، وتربية الأطفال وغير ذلك من الموضوعات المنزلية في أواخر العقد ١٨٨٠ وطوال العقد ١٨٩٠[٨١]. ولو لم يمت توفيـق فجـأة فـي ١٨٩٢، لكان من الممكن للأنشطة العامة التي قام بها هو وأمينة أن تجعلهما رمـزًا لمثـال الأمـة الرائد للزوجين البورجوازيين، وأن تربط صورة الأسرة الخديوية بمثال الأسـرة النـواة. ولكن خليفته لم يكن رجل الأسرة بامتياز بالقياس إلى هذا المثال.

فإذا كان توفيق جادًا في معارضته الرق وتعدد الزوجات، فـلا نـستطيع أن نقـول نفس الشيء عن خليفته عباس الثاني، أو حتى عن أرملته، أمينة، التي احتلت الموقع النافذ لوالدة الخديوي. كان عباس الثاني عند توليه العرش في السابعة عشرة من عمـره وغيـر متزوج، وتولت أمينة البحث له عن أميرة مناسبة ليتزوجها. فوضعت عينيها على أميـرة عثمانية، متجاوزة بذلك ابنة عمه الأولى، وكادت تنجح في ترتيب الزيجة. في ذلك الوقت، بدأ عباس علاقة معاشرة مع إقبال (١٨٧٦-١٩٢٣)، إحدى الجواري الشركسيات الـثلاث اللائي عينتهن أمينة لخدمته الشخصية. وفي ١٢ فبراير ١٨٩٥، ولدت إقبال طفلة سُـميت أمينة تكريمًا لاسم جدتها. وكُتب عقد زواج بينها وبين الخديوي بعد سـبعة أيـام. وفـي الاحتفال العام، استضافت والدة الخديوي النساء المهنئات[٨٢]. وفي النهاية، أنجبـت إقبـال كل أبناء عباس الستة.

يذكرنا قيام أمينة بتقديم إقبال والجاريتين الأخريين كهدية لابنها بما فعلته والدة الأمير إسماعيل بتقديم شفق نور إليه قبل توليه الخديوية، ويوحي بأن تلك كانت طريقة للتحكم في النشاط الجنسي للأمير الشاب. وكان إنجاب طفل من سرية لا يزال أمرًا ساريًا في ثقافة الطبقة الحاكمة والعليا، لكن توقعات العامة قد تغيرت أثناء السنوات الأربعين التي تفصل بين ولادة الخديوي الراحل توفيق وحفيدته أمينة فيما يتعلق بالحياة الخاصة للخديوي. سرعان ما قام عباس بعتق إقبال ورفعها إلى مكانة الزوجة الشرعية. وأعلنت جريدة الوقائع المصرية الميلاد وبعد ذلك الزواج، ونشرت بعض الأبيات الشعرية التي كُتبت تكريمًا للطفلة الخديوية(٨٣)، مما يدل على أنه لا يوجد إحساس بفضيحة فيما يتصل بهذه الأحداث. لم تُشر الإعلانات الرسمية إلى وضعية إقبال السابقة كرقيق، ولكن الظروف كانت واضحة لأي شخص يألف ثقافة الطبقة العليا.

من المحتمل أن أمينة كانت تملك إقبال، ومن المؤكد تقريبًا أيضًا أنها كانت تملك رقيقًا آخرين، بعد أن أصبح استيراد الرقيق الأبيض غير قانوني في مصر عام ١٨٨٤. ويبدو أنها هي وعباس الثاني لم يشعرا أن الرق مسألة مرفوضة من حيث المبدأ، حيث إنهما احتفظا بالرقيق في بيوتهما حتى الحرب العالمية الأولى(٨٤). ورغم الخروج على بعض نواحي ثقافة الحرملك التقليدية (مثل السماح بنشر صورتها سافرة في ١٩٢٣ وبعدها)، استمرت تسلك بما يتفق مع ثقافة رقيق الحرملك بقية حياتها. وقد خصصت وقفًا كبيرًا، كان أحد أغراضه دفع معاشات لستين من الرقيق السابقين، من ضمنهم عشرة خصيان(٨٥). وكان معظم الباقين نساء، أغلبهن قد تزوجن أو ترملن، بما يشير إلى أنهن تركن خدمة أمينة في وقت سابق. ومن الواضح أن هناك أخريات، مثل السيدة قمر، خادمتها الرئيسية (باش قلفا)، ظللن في خدمة أمينة حتى وفاتها في ١٩٣١. أما بالنسبة لموقف عباس تجاه الرق، ففي إسطنبول عام ١٨٩٤ أوكل لطبيبه الشخصي جومانوس باشا مهمة شراء مزيد من الجواري البيضاوات "للحرملك". وشكا الخديوي من أنه ليس لديه غير جاريتين أو ثلاث، لا يكفين سوى لخدمته الشخصية. ولم يكن يستطيع شراء الرقيق في مصر، حيث التجارة ممنوعة، ومن ثم أصبح من الضروري أن يحصل عليهن سرًّا من إسطنبول. اشترى جومانوس ست لخدمة المنزل، لا كسراري(٨٦).

اختلف عباس الثاني أيضًا عن النموذج الذي قدمه أبوه عندما تزوج بأكثر من واحدة. كانت زوجته الثانية هي جاويدان هانم (١٨٧٧-١٩٦٨)، التي قابلها أثناء إجازة

في أوروبا، وكانت في السابق الكونتيسة ماي توروك فون تسندرو Countess May Torok von Szendro، من أصل مجري عريق. وكانا قد تزوجا سرًا في وقت ما بعد عام ١٩٠٠، واعتادت أن تصحبه في رحلاته متخفية. وقد أسلمت وتزوجها الخديوي رسميًا في نهاية فبراير ١٩١٠، ربما لتفادي فضيحة. وبعد ثلاث سنوات انتهى الزواج. وفي مذكراتها، كتبت جاويدان متعجبة: "كان من الغريب أن أفكر أن زوجي له زوجتان"(٨٧). وعلى عكس زواج عباس من إقبال، لم يُعلن زواجه من جاويدان، رغم أنه كان على يدي مفتي الديار المصرية. ولم يظهر خبر عن الحدث في الوقائع المصرية، ولا في الصحف الخاصة مثل الأهرام، رغم أن أنشطة الخديوي كانت تلفت انتباه الصحافة عادة. ولم يصبح اتخاذ الخديوي لزوجة ثانية معلومًا بين العامة حتى سنوات العقد ١٩٣٠(٨٨).

كان للخديوي إسماعيل عدة زوجات وسراري، وكانت المعلومات العامة عن ذلك تعبر عن عظمته وفحولته. أما تعدد الزوجات السري لدى عباس، فكان أقل تشابهًا مع أسلوب جده وأكثر قربًا لسلوك شخص يرتكب الخيانة الزوجية في مجتمع يلتزم بالزواج الأحادي، أو، كما هو الحال في مصر اليوم، في مجتمع تعدد للزوجات فيه قانوني، لكنه مرفوض اجتماعيًا.

***

كان الانتقال إلى الزواج الأحادي في البيت الخديوي يجسد عددًا من التغيرات المعقدة والملتبسة في نظام الحياة المنزلية للطبقة الحاكمة والعليا في القرن التاسع عشر. ففي ثقافة تسمح بالزواج المتعدد، لم يكن الزواج الأحادي يعتبر مضادًا لتعدد الزوجات، ومن ثم فإن تبني أبناء الخديوي إسماعيل لنظام الزواج الأحادي لم يستجلب تعليقات إلا بين الغربيين. وبعد أن ضمن إسماعيل مرسومًا يجعل وراثة العرش للابن الأكبر، تبنى إستراتيجية زواج الأقارب لاسترضاء الأفرع الأخرى من العائلة الخديوية، ومن ثم كان الزواج من أميرات العائلة لا يتفق مع تعدد الزوجات. وقد رأى المراقبون الغربيون أن تبني الزواج الأحادي يعتبر تغييرًا مهمًا، ولكن لا دليل داخل الثقافة المصرية العثمانية على أن المقصود به أو المفهوم منه تغييرًا واسع الأبعاد. ومع ذلك، فقد لجأت الطبقة العليا إلى محاكاة العائلة الخديوية في أشياء مثل الطراز المعماري، والملابس وتوظيف مربيات أوروبيات لتعليم بناتهم، ويبدو أن المثال العام الذي وضعه البيت الخديوي أسهم في تراجع تعدد الزوجات بين الطبقة العليا.

كان السعي لكسب الرأي الأوروبي من الاهتمامات الأساسية لأسرة محمد علي، وقد قام الخديوية وإعلامهم بالكثير من أجل التغيير إلى الزواج الأحادي. ورغم الصعوبات التي لقيها عباس الثاني مع المحتل البريطاني في مصر، فحتى زواجه من جاويدان هانم، كان الكُتاب البريطانيون بشكل عام يصورون حياته الشخصية كما لو لم تكن بها شائبة. امتدح إدوارد ديسي Edward Dicey زواج عباس من امرأة واحدة، وكذلك فعل كرومر في كتابه Modern Egypt (مصر الحديثة، ١٩٠٨)، رغم أنه في كتابه Abbas II (عباس الثاني، ١٩١٥) امتنع عن التعليق[٨٩]. ويصر المراقبون الغربيون على أن تعدد الزوجات لم يكن يتفق مع حياة عائلية سليمة، وأن المسلمين اضطروا لتبني الزواج الأحادي لكي يتمكنوا من التقدم نحو الحضارة الحديثة. وهكذا، سعى القصر لحفظ الصورة التي "لا تشوبها شائبة" لحياة العائلة الخديوية في بريطانيا وغيرها من البلدان "المتحضرة".

كان القصر أيضًا مهتمًا بالرأي العام المصري. وصفت جوان كول كيف أسهم التطور السريع للنقل، والمدارس، والنشر في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر في تشكيل "شعب" يستهلك الصحف المطبوعة، ويهتم ويسهم في الشئون العامة[٩٠]. وبينما كان الكثير من الرواد المصريين يرغبون في وضع نهاية للاحتلال البريطاني، فلم يكن الحماس يملأهم نحو مستقبل تعود فيه البلاد إلى حكم خديوي قوي. كانوا يفضلون نظامًا دستوريًا يقيد سلطة الحاكم ويسمح لهم بإدارة الأمور عن طريق برلمان يمثل فئات الشعب. وكانت أيديولوجية العائلة الجديدة بالغة النفوذ بين الفئات المتعلمة الذين كان عباس يحتاج لدعمهم، وكانت الأسرة النواة والزواج القائم على الرفقة من الملامح المهمة لتلك الأيديولوجية[٩١]. وفي اتخاذ تعدد الزوجات، كان الخديوي يمارس ما يعتبر حتى اليوم حقًا شرعيًا للرجل المسلم في مصر. لكن إستراتيجية القصر في إخفاء زواجه الثاني يدل على مدى تغير الشعور العام في الفترة بين أفراح الأنجال، عندما مر الانتقال إلى الزواج الأحادي في البيت الخديوي دون تعليق من جانب المصريين، وحتى عشية الحرب العالمية الأولى.

الفصل الثانى
الزواج في الواقع العملي
تغير نظام الزواج وتشكيل البيت العائلي

عندما تولى الخديوي توفيق الحكم خلفًا لإسماعيل بعد خلعه ونفيه عام ١٨٧٩، أصبح مسئولاً عن تزويج نساء الحرملك اللائي تركهن والده. وكان الشاب أحمد شفيق (١٨٦٠ – ١٩٤٠) هو مسئول القصر الذي يتولى مهمة اختيار الأزواج للنساء، وتقديم الجهاز لهن، ودفع نفقات حفل الزفاف. ذات يوم أصابته الدهشة عندما أخبره رئيسه أنه، هو أيضًا، سوف يتزوج من امرأة شركسية اختارها الخديوي له. ونصحه والده بقبول طلب الخديوي، الذي كان راعيًا له[١].

وتعتبر مذكرات أحمد شفيق مصدرًا مفيدًا لمعرفة تقاليد الزواج في عائلات الطبقتين الحاكمة والعليا في أواخر القرن التاسع عشر، بداية من تجاربه الشخصية. يصور زواجه الأول استمرار عناصر الثقافة المتصلة بنظام حكومة البيت العائلي في الجيل التالي لانتهاء تجارة العبيد وأفول الحكم الخديوي الأوتوقراطي. كان شفيق ابن مسئول حكومي كما كان في حاشية توفيق، الذي دفع تكاليف تعليمه العالي. وكانت مكانة الرقيق عادة تكتسب من مكانة البيت الذي ينتمون إليه، ومن ثم فإن مسئولاً من أسرة عريقة مثل شفيق كان يعتبر مناسبًا لامرأة من حرملك الخديوي السابق[٢]. وكان لزواجه أثر تقوية الرابطة بينه وبين البيت الخديوي، كما كان الأمر تمامًا في الأجيال السابقة عندما كان الزواج من نساء حرملك الخديوي يربط الموظفين المدنيين والضباط العسكريين بالبيت الخديوي. تصور مذكراته أيضًا كيف كان نظام العائلة الأبوي يقيد استقلالية الرجال والنساء على السواء في اختيار شريك للحياة، ولكن في حالته كان الخديوي هو راعيه، هو الذي يتخذ القرار وليس والده. ولم يكن لشاب صغير من أتباع الخديوي، مثل شفيق، ولا لعروسه، القدرة على إبداء الرأي في اختيار متى ومن يتزوج.

هذا الملمح وغيره من ملامح نظام الزواج بدأ يتغير في الجيل التالي، على الأقل بين الطبقات المتوسطة والعليا. في هذا الفصل نتناول هذه التغيرات، بداية

بفحص مذكرات ثمانية مصريين تزوجوا بين ١٨٨٠ و١٩٢٣[٣]. كان الملمح المركزي لنظام الزواج كما تصفه هذه المذكرات هو عملية ترتيب الزواج، والتي تشمل اختيار الطرف الآخر والتفاوض بشأن شروط عقد الزواج. كانت فرصة العريس أو العروس في اختيار الشريك تقل كلما صغر سنهما. فكانت قناعات الطبقة العليا تمنع لقاء العروسين قبل يوم الزفاف. وقد عبر معظم من كتبوا هذه المذكرات، وكلهم رجال، عن اعتراضهم على هذا التقليد، ولكنهم لم يعترضوا على عملية ترتيب الزواج من ناحية المبدأ. ذلك على الرغم من أنهم، جميعًا، لم يخضعوا للتزويج صغارًا. أما المرأة الوحيدة بين هؤلاء المؤلفين، فهي الرائدة النسوية هدى شعراوي (١٨٧٩ – ١٩٤٧)، فقد زُوجت في الثالثة عشرة من عمرها إلى ابن عم يكبرها بكثير، وكانت تجربة مؤلمة. وفي وقت لاحق من حياتها تزعمت قضية تحديد سن أدنى للزواج[٤]. وبالتالي، فإن السن عند الزواج هو موضوع آخر يظهر في هذه المذكرات، ليس فقط كقضية سياسية؛ حيث إن الزواج في سن أكبر كان يعطي العروسين استقلالية أكبر في اختيار الشريك، كما أنه يرفع من احتمالية تشكيل بيت لأسرة نواة منفصلة عن الآباء. وكان المعتاد أن يؤدي التعليم الثانوي والجامعي إلى تأخير سن الزواج للرجال، ويبدو أن ذلك كان من عوامل اختفاء بيوت الأسر الممتدة بين النخبة المدنية بعد الحرب العالمية الأولى.

وهناك قضية ثالثة تظهر في هذه المذكرات، وهي تعدد الزوجات. كانت النساء يكرهن ذلك بشدة، ولم تكن هدى شعراوي استثناء. لقد انفصلت عن زوجها طوال سبع سنوات نتيجة زواجه بأخرى. لكن يبدو أن كُتاب المذكرات يؤكدون انطباع الأجانب بأن تعدد الزوجات كان يتراجع في الطبقات العليا. لم يكن ثمة مكان لتعدد الزوجات في أيديولوجية العائلة الجديدة؛ حيث كان مثال الزواج الرفاقي من المكونات الهامة للأسرة. ورغم أن كُتاب المذكرات الذكور لم يعبروا عن معارضتهم لتعدد الزوجات مباشرة، فإن أولئك الذين عبروا عن رغبتهم في لقاء عروس المستقبل قبل الزواج بـرروا ذلك بأنه متفق مع الدين وبرغبتهم في علاقة رفقة طيبة ومودة مع زوجاتهم. ورغم أنهم كانوا يعبرون عن مشاعرهم بعد مرور عقود من الحدث، فإن رواياتهم تعزز الانطباع بأن الخديوي عباس الثاني عندما غلف زواجه الثاني بالسرية كان ذلك دليلاً على تغير مثاليات الزواج والحياة الأسرية في ذلك الوقت.

كان كتاب المذكرات التي نتناولها هنا شخصيات ناجحة، منهم المحامي، والسياسي، والكاتب. وكانوا من أبناء الذوات، أو صعدوا إلى طبقة الذوات. وفيما أعرف، لم يكن هناك كتاب مذكرات شخصية في تلك الفترة ينتمون إلى الطبقة العاملة أو الفلاحين. لكن، على الرغم من محدودية من يمثلونهم، فإن هذه المذكرات ذات قيمة كبيرة لما تحتويه من وصف لوسائل اختيار الشريك ومفاوضات الزواج؛ وما تقدمه من تصوير لتدخلات العائلة والأصدقاء وغيرهم في هذه العملية؛ وتصوير المؤلفين لمواقفهم ومشاعرهم الشخصية في ذلك الوقت. وبينما تفضل المذكرات خبرات النخبة، يمكننا أن نفهم بعض جوانب الزواج والحياة الزوجية بين أغلبية المصريين من مصادر أخرى، من ضمنها سجلات المحاكم الشرعية والفتاوى الصادرة عن مفتي الديار المصرية محمد العباسي المهدي، الذي احتل المنصب لفترة طويلة. فإذا كانت المذكرات تمثل وجهة نظر أبناء النخبة، فسجلات المحاكم حتى نهاية القرن التاسع عشر تمثل الطبقة الوسطى بشكل رئيسي. أما سجلات التعداد فهي مصدر آخر يقدم أدلة عن حياة أعضاء المجتمع الأكثر هامشية، والذين نادرًا ما يظهرون أمام المحاكم، مثل العمال، والبدو، والرقيق. هذه التعدادات تعطي لمحة فعلية عن العديد من البيوت المدنية والريفية في العقود الوسطى من القرن التاسع عشر، وهي تحتوي بيانات قابلة للقياس الكمي بحيث تتيح لنا أن نفحص، وأحيانا أن نراجع، الأفكار التي سادت طويلاً عن التاريخ الاجتماعي المصري، والتي لا تستند إلا إلى انطباعات الرحالة الأجانب.

ذكريات الزواج في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين

عندما تلقى شفيق خبر عروس المستقبل الشركسية، كان على علم تمامًا بالتقاليد التي تمنعه من طلب رؤيتها قبل الزفاف. كانت بيوتات الطبقتين العليا والحاكمة تمارس عزلاً كاملاً للنساء، بزعم حماية براءتهن، ولكنهم أيضًا يستعرضون بذلك مزاعم الثروة والاحترام. لم يكن مقبولا للعائلات ذات المكانة، وبالطبع لأهل بيت الخديوي، السماح برؤية النساء الشابات أو حتى وصفهن لرجال من غير المحارم. وكانت العادة أن يلتقي العريس بعروسه لأول مرة في ليلة الزفاف، رغم أن النساء كانت لهن وسائل في التوصل إلى رؤية العريس المتوقع، كما سوف نرى.

عبر شفيق وبعض كتاب المذكرات الآخرين عن ضيقهم بهذه العادة، وعن الرغبة في مقابلة عرائسهم المستقبلية، أو على الأقل أن يتلقوا معلومات عنهن عن طريق شخص ثالث. كان لديهم، كرجال تلقوا تعليمًا حديثًا، إلمام بالخطاب المعاصر حول أهمية التقاء الزوجين قبل الزفاف لتأسيس العلاقة منذ البداية[٥]. وتذكرهم لمشاعرهم يدل على النجاحات التي وصلت إليها الأيديولوجية الجديدة للعائلة، والتي كان يجري تمثيل الزواج فيها كعلاقة رفقة دائمة. كانت العائلات المتشددة في المحافظة تقاوم فكرة التقاء بناتها مع خطابهن قبل الزواج حتى بعد دخول القرن العشرين، الأمر الذي جعل بعض هؤلاء المؤلفين، حتى وهم يكتبون بعد عقود، يؤكدون أن الإسلام يسمح بمثل هذه المقابلات. وقد أكدت السلطات الدينية في أواسط القرن العشرين نفس النقطة لنفس السبب[٦].

قبل زواجه بفترة، اعتُبر شفيق مناسبًا لامرأة أخرى لكن عائلتها ألغت الموضوع عندما طلبت والدته أن تراها[٧]. وحدث نفس الشيء في مناسبة أخرى بعد أن ترمل. في ذلك الوقت كان شفيق في العقد الرابع من عمره. وقد قضى بعض الوقت في أوروبا وكاد يتزوج لامرأة فرنسية، والتي قال إن اسمها إيزابيل كونتال. أراد شفيق أن يتعرف إلى عروس المستقبل كما فعل مع إيزابيل[٨]. وحذرته أمه من أن ذلك لن يكون مقبولاً بالنسبة لأي عائلة نبيلة، لكن يمكن أن يُسمح له برؤية صورتها. لكن عائلة العروس المستقبلية عبروا عن ضيقهم عندما طلبت والدته رؤيتها، ورفضوا الاستمرار في المفاوضات[٩]. في النهاية، تزوج شفيق مرة أخرى عام ١٨٩٤. ورغم أنه حذف اسم زوجته من مذكراته، لكنها كانت عزيزة راشد راكم هانم، ابنة لواء في جيش الخديوي إسماعيل[١٠]. وفي ذلك الوقت، كانت هي ووالدتها ضمن حاشية الخديوي السابق، الذي كان في ذلك الوقت يعيش في المنفى في إسطنبول. وتدخل الخديوي عباس الثاني بنفسه لتشجيع الأم على السماح بإرسال صورة ابنتها إلى شفيق في القاهرة. ومع ذلك، التقى شفيق بعروسه لأول مرة في ليلة الزفاف[١١].

لم يكن شفيق بالطبع مصريًا نموذجيًا، ولكنه كان من موظفي القصر ذوي الأصول الكريمة، وينبغي اختيار عرائسه من أرقى عائلات النخبة. كانت أكثر البيوتات ثراء فقط هي التي يمكنها الحفاظ على نظام الحجب التام للنساء، وفيها أقسام منفصلة من البيت وعدد كبير من الرقيق والخدم. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر اتسع الحيز

العام نتيجة تطور وسائل المواصلات، وتطور المعمار وتصميم المدينة على النمط الأوروبي، مما جعل الحجب أكثر صعوبة، ومن ثم أكثر تكلفة واقتصارًا على نساء تلك الطبقة. وبالفعل غامرت نساء الطبقة العليا بالخروج إلى الأماكن العامة، ولكن فعل ذلك كان يتطلب وجود خصيان لمرافقتهن، وعربات مغطاة بالستائر، وما إلى ذلك. وعند افتتاح دار الأوبرا بالقاهرة في ١٨٦٩، كانت هناك مقصورات ذات سواتر للسيدات، ولكن لم يكن هناك قسم منفصل للنساء في منطقة المقاعد العامة.

نشرت الصحف الشعبية المزدهرة في أواخر القرن التاسع عشر ما يعبر عن القلق بسبب وجود النساء في الحيز العام، وظهرت على صفحاتها مساهمات ورسائل تصف الأحداث المحلية من الجريمة والفساد العام التي ارتبطت غالبًا بالنساء. ومع وجود كتابات وصفية للنساء، وضعت الصحف إطارًا يصور انقسامًا بين المرأة المحترمة، وسيئة السمعة. فالأولى تحافظ على عفتها بالتغطية وعدم الاختلاط بالرجال، بينما الأخيرة تتصرف باستهتار، فلا تتغطى بشكل كامل، وتختلط بالرجال، بل وتمازح وتتدلل[١٢]. لم يكن الاهتمام العام وكذلك الرسمي بوضع سياسة لسلوك النساء في الأماكن العامة أمرًا جديدًا، كما بينت ليات كوزما[١٣]. لكن هذا الاهتمام تزايد مع تقدم التمدين، واتساع المجال العام، وظهور صحافة شعبية ترجع صدى هذه الاهتمامات وتكثفها. ومن ثم، فإن رغبة النخبة في الاحتفاظ بالاحترام من خلال تغطية وإخفاء النساء كانت نتيجة التحديث بقدر ما كانت امتدادًا لتراث الماضي.

ومن الأعراف المتصلة بتغطية النساء لأنفسهن تلك العادة الخاصة بعدم الكشف عن أسمائهن بين العامة. لم يذكر شفيق اسم زوجته الشركسية، التي ماتت بعد ثلاث سنوات من الزواج، وكذلك لم يذكر اسم زوجته الثانية، عزيزة هانم، رغم أنه نشر مذكراته في وقت انتشرت فيه الدعوة لتحرير المرأة في الخطاب القومي العصري[١٤]. ومن بين جميع الرجال مؤلفو المذكرات التي نتناولها هنا، لم يذكر اسم زوجته في روايته سوى اثنين، ويروي لنا سلامة موسى (١٨٨٧ – ١٩٥٨) أن أخته الكبرى ضربته وهو طفل لندائه باسمها من الشارع[١٥].

كانت الأغلبية من الطبقة العاملة والفلاحين أيضًا يفصلون بين الرجال والنساء، رغم أنهم لم يكونوا يمتلكون الوسائل التي تجعلهم يصلون إلى تلك الدرجة من الفصل التام

بين الجنسين التي كانت النخبة تمارسها. في تلك الطبقات، كان الرجال والنساء غالبًا يتزوجون ضمن العائلة الكبيرة أو من أبناء الحي أو القرية، وبعض العائلات عُرفت بالزواج داخل العائلة لأجيال طويلة. تقول الكاتبة النسوية ملك حفني ناصف، التي كتبت تحت اسم مستعار هو باحثة البادية (١٨٨٦ – ١٩١٨)، أن العرائس والعرسان في القرى كانوا غالبًا يلتقون قبل الزواج[١٦]، على الرغم من احتمالية أن العائلات الريفية البارزة كانت تحاكي الطبقات الوسطى والعليا الحضرية في اتباع عادات تقيد من حركة النساء.

كان المحامي والسياسي إبراهيم الهلباوي (١٨٥٨ – ١٩٤٠) أحد معاصري شفيق. كان والد الهلباوي مراكبيًّا في النيل ثم عمل فيما بعد فلاحًا وتاجرًا، وتعلم القراءة في وقت متأخر. تزوج الهلباوي للمرة الأولى في ١٨٨٠ في قريته كفر الدوار، الواقعة في محافظة البحيرة، في الوجه البحري. وعندما بدأ يمارس المحاماة في مدينة طنطا، التابعة لمحافظة الغربية المجاورة، رفضت زوجته أن تصحبه لكراهيتها لحياة المدينة، وذهبت لتعيش مع عائلتها. فهي لم تكن مضطرة قانونًا أن تصحبه إلى موقع بعيد، على عكس النساء المتزوجات في غرب أوروبا[١٧]. وكان الأثر المتوقع هو الطلاق. كانت زوجته الثانية معتوقة شركسية من بين حريم الأميرة جميلة (١٨٦٩ – ١٨٩٦)، إحدى بنات إسماعيل، الخديوي السابق. وساعدت زوجة أحد زملائه في اختيارها، وقامت بالتوسط في الأمر[١٨]. هذا الزواج يدل على طموح الهلباوي وقدرته على تحقيقه نتيجة دخوله إلى مهنة المحاماة الناشئة، واكتساب علاقات جيدة. ولابد أن قراءه فهموا عدم وجود أي مجال لأن يلتقي بعروسه قبل الزواج، حيث كان يعقد صلة زواج ضمن الطبقة الأرستقراطية. وقد عُقد الزواج في ١٨٨٨، لكن زوجته توفيت في السنة التالية.

وأوضحت محاولة الهلباوي للزواج للمرة الثالثة حدود قدرته على التسلق الاجتماعي. فهذه المرة طلب من زوجة زميل آخر أن تختار له امرأة شركسية من بطانة الأميرة الراحلة برلنتي (توفيت ١٨٩٢)[١٩]، والدة أمينة حرم الخديوي، والتي كانت تشرف على تزويج النساء اللائي كن سابقًا في حرملك أمها. طُلب من الهلباوي أن يحضر إلى باب حرملك قصر عابدين، المقر الخديوي، حيث وقف فترة ليكون فحصه متاحًا. وفيما بعد أُبلغ بأنه لم يعجب العروس المعنية (أو ربما لم يعجب حرم الخديوي نفسها) كرجل ذي مكانة[٢٠]. بعد هذا الرفض تحول مرة أخرى إلى قصر الأميرة جميلة؛ فزوجته

إلى ابنة أحد الأكابر التي كانت قد تربت في قصرها. لم يكن هذا الزواج ميمونًا، وطلق هذه الزوجة بعد مرور فترة غير طويلة عندما نقل عمله كمحام إلى القاهرة[٢١]. وتزوج للمرة الأخيرة في ١٨٩٧، وكان زواجًا سعيدًا هذه المرة، من معتوقة شركسية من حرملك إحدى زوجات الخديوي الراحل إسماعيل[٢٢]. وتصور قصة زواج الهلباوي المتعدد استمرار تطلع الرجال الطموحين من جيله لزواج يربطهم بالعائلة الحاكمة. لكن، بنهاية القرن ربما أصبحت الأمور أكثر سهولة بالنسبة للرجال الذين يتمتعون بالموهبة ولكنهم يفتقدون خلفية عائلية متميزة، مثل الهلباوي، أن يتزوجوا بنساء من الحرملك، حيث إن نظام الحرملك كان في ذلك الوقت قد أصبح متقادمًا. وكان من الضروري تزويج آخر مجموعة من الحريم، وكان المهنيون الصاعدون مثل الهلباوي يمثلون عرسانًا مناسبين.

وتقدم مذكرات هدى شعراوي وجهة نظر أنثوية نادرة إلى نظام الزواج في ذلك العصر. كانت هدى ابنة محمد سلطان باشا (١٨٢٥ – ١٨٨٤)، والذي عُرف بأنه "ملك" صعيد مصر، نتيجة ثروته من الأراضي ونفوذه السياسي[٢٣]. في عام ١٨٩٢، تزوجت وهي في الثالثة عشرة من ابن عمها والوصي عليها، علي شعراوي، والذي كان في أربعينياته. كان هذا الزواج يضمن بقاء الأرض التي ورثتها من أبيها داخل العائلة[٢٤]. لم يتم إبلاغ هدى بالزواج في البداية، ولم يكن لها أخوات أكبر، لم تعرف أسباب الاستعدادات المبكرة للزفاف. ثم تم الضغط عليها لقبول طلب ابن عمها بالزواج من أجل مصلحة العائلة[٢٥].

كان من المعتاد في الطبقة العليا أن يتفاوض ولي العروس على اتفاق يلزم العريس بعدم الزواج بأخرى وذلك بأن يجعل الطلاق مباشرًا إذا خالف هذا الوعد، أو بإعطائها حق تطليق نفسها إذا فعل ذلك. كانت الوسيلة الأولى تُعرف بـ "تعليق الطلاق" والأخرى تُعرف بـ "تفويض الطلاق". وفي كلتا الحالتين، تتلقى المطلقة كامل مستحقاتها المالية منه. وكلتا الوسيلتين مقبولة في المذهب الحنفي، وهو المذهب الذي كان مأخوذًا به في المحاكم في ذلك الوقت[٢٦]. وأصرت إقبال، والدة هدى، كشرط للزواج، أن يَعِدَ علي بترك سريته، التي ولدت له عددًا من الأطفال، وألا يتخذ زوجة أخرى. لكنها أُعيقت في هذه المفاوضات بسبب جهلها بالقراءة والكتابة، وبسبب أنها لم تكن الولي الشرعي على هدى. كان ولي هدى، الذي يُفترض فيه الحفاظ على مصالحها، هو علي. وفي صباح الزفاف، أعطى علي لهدى إعلانًا موثقًا بتعليق الطلاق في غلاف مختوم، وضعته جانبًا دون أن تقرأه.

قبل انقضاء خمسة عشر شهرًا بعد الزواج، اكتشفت هدى أن عليًا إما أنه لم يوقف علاقته بأم أطفاله – مستولدته – أو أنه استأنف علاقته بها، وأنها كانت حبلى مرة أخرى. في البداية اعتقدت هي وإقبال أنها أصبحت مطلقة وفق شروط العقد بتعليق الطلاق، لكن ظهر أن علي كتب الوثيقة بحيث تعني أنه لو "استرجع" مستولدته، فسوف تكون المستولدة "طالق"، وليس هدى. وصف هدى للوثيقة ولهذه الأحداث موجز وليس شديد التفصيل. وتوحي روايتها بأن عليًا قد أعتق مستولدته ثم تزوجها سرًا، وهي الطريقة الوحيدة لاستئناف العلاقة الجنسية بينهما بشكل شرعي؛ ومن هنا الوعد "بطلاقها"[٢٧]. ولابد أن قراء هدى تعاطفوا معها ومع افتراضها أن الطلاق المشروط ينطبق عليها، حيث إن هذه هي الصيغة المنطقية للوثيقة. ورغم أنها لم تُطلق، فقد كان رد فعل هدى على هذه الظروف بالانفصال عن علي لمدة سبع سنوات[٢٨].

يدل رد فعلها هذا على مدى كراهية النساء لتعدد الزوجات. هذه الكراهية كانت تشاركها فيها والدتها أيضًا، وهي شركسية جاءت إلى مصر كلاجئة. ورغم أنها لم تُسترق، فقد رُبيت في حرملك أحد بيوتات الطبقة العليا، وأُعدت للزواج من أحد رجال النخبة، وفي النهاية أصبحت زوجة لسلطان باشا. ترعرعت هدى في بيت العائلة في حي الإسماعيلية بالقاهرة – تلك المنطقة الحديثة الراقية التي أنشئت في أواخر سنوات العقد ١٨٦٠ والتي استلهمت أحياء باريس التي صممها هوسمان Haussmann – حيث عاشت هي وأخوها مع أمهما وضرتها الأكبر منها، حسيبة، وابن حسيبة. كانت هدى وأخوها يخاطبان حسيبة باسم "ماما الكبيرة". كان سلطان باشا لديه مسكن ثان في محافظة المنيا بصعيد مصر، حيث يفترض أنه كان يحتفظ بقرينات أخريات. ورغم أن علاقة إقبال بحسيبة كان يسودها الهدوء، فقد أغضبتها مقاومة علي في البداية لاتفاق يضمن التزامه بزواج أحادي. وعندما انفصلت هدى عن علي، كانت إقبال تتفاوض نيابة عنها، لكنها لم تضغط على هدى للتصالح معه. جاء هذا الضغط فيما بعد من جانب الرجال، وكان أخوها ضمن من ضغطوا عليها[٢٩].

ومحمد علي علوبة (١٨٧٥/١٨٧٨ – ١٩٥٦)، أحد معاصري هدى شعراوي، مارس مهنة المحاماة، كما كان سياسيًا ودبلوماسيًا، وكذلك كان ابن أحد موظفي الدولة، ومن أعيان مدينة أسيوط في الصعيد. تزوج عام ١٩٠٤، بعد عام من قبوله كمحام في

محكمة الاستئناف. شرعت عائلته، وفقًا لأعراف ذلك الوقت، بالبحث عن العروس المناسبة له في أسيوط، ثم في القاهرة، حيث قام والده باستئجار منزل لمدة ستة أشهر كقاعدة لعمليات البحث هذه. في النهاية اقترح أحد الأقارب وأحد أصدقاء العائلة عروسًا مناسبة. وأعقب ذلك زيارات متبادلة من جانب أعضاء العائلتين، وتم الاتفاق على الخطبة بين الأبوين. كانت التقاليد في مدينة العروس، القاهرة، أن ترى زوج المستقبل من خلف المشربية. لكن علوبة، الذي كان رجلاً يؤمن بالأفكار العصرية، اعترض على أساس أنها تستطيع رؤيته، ولكن ليس مسموحًا له برؤيتها. وتم حل القضية عندما وافقت العروس المستقبلية على سفر والدها إلى أسيوط لرؤيته. وفي يوم الزفاف، في أسيوط، كُتب عقد القران بين الأبوين، والتقى علوبة وعروسه لأول مرة. ورغم أنه لم يذكر اسمها في روايته، فقد كانت نفيسة أمين حنفي[٣٠]. وعندما كان علوبة ينظر إلى هذه الأحداث في الماضي من موقعه في أواسط القرن العشرين، كتب قائلاً إن عادة عدم المقابلة قبل الزواج استمرت حتى ذلك اليوم، خاصة في الصعيد، لكنه كان يرى أن الأفضل أن يلتقي الطرفان، وأن يعرف كل منهما الآخر مباشرة قبل الزواج. ورغم ذلك، فإن الرأي العام كان يصر على أن البنت ينبغي أن تقبل قرار الزواج الذي يتخذه والداها، وهما أكثر من لديه القدرة على تقييم عريس المستقبل وعائلته دون التأرجح العاطفي. وأضاف أن الحب يمكن أن يعمي الإنسان عن الحكم الصحيح؛ ولهذا ينبغي أن يأتي بعد الزواج، وليس قبله[٣١].

أما الكاتب والمفكر الشهير، أحمد أمين (١٨٨٦ – ١٩٥٤)، فقد نشأ في عائلة من الطبقة المتوسطة في القاهرة. كان والده معلمًا بالأزهر، ويدير بيته على نظام أبوي صارم، رغم أنه اهتم بتعليم أخت المؤلف الكبرى في مدرسة السيوفية، والتي كانت المدرسة الثانوية الحكومية الوحيدة للبنات في ذلك الوقت[٣٢]. لكن تغير الموقف لصالح تعليم المرأة لم يكن مفيدًا عندما كان الأمر يختص بترتيب الزواج. وعندما بدأ أحمد أمين مهنته كمعلم في مدرسة القضاة وبعد بعض التردد، قرر أن يتزوج وهو في التاسعة والعشرين من عمره. وكان من الصعب إيجاد عروس، من ناحية لأن بعض النساء الشابات وعائلاتهن يفترضون أن ارتداءه العمامة – دلالة على تعليمه الأزهري – تدل على أنه شخص غير لطيف وغير عصري. وفي النهاية، أشار معلم من زملائه إلى عائلة وجدها مقبولة كما وجدته كذلك. أرسل أمه وأخته وزوجة أحد زملائه للقاء الفتاة. وقد أعجبتهن، لكن وصفهن لها لم يعطه فكرة عن شكلها أو طبيعتها. في النهاية، كتب قائلاً:

"وأخيرًا، سلمت الأمر لله"، والتقيا لأول مرة عندما تزوجا في ١٩١٦. وبعد أربعة عقــود تقريبًا، قارن هذه العملية بتذوق "حلاوة البخت"، أو بشراء ورقة "اليانصيب"[٣٣]. ويظهــر من روايته بوضوح أنه كان يؤيد فكرة المقابلة قبل الزواج.

محمد لطفي جمعة (١٨٨٦ – ١٩٥٣)، الكاتب والصحفي المعاصر لأمــين، نــشأ بالإسكندرية في عائلة من الطبقة المتوسطة. وبعد أن عاش سنوات عديدة عازبًا باختيــاره، قرر أن يتزوج وهو في الثانية والثلاثين. وكانت زوجته، والتي عرفها باسم نفيسة محمــد الإبراشي، قد رشحتها له إحدى قريباته، وبعد مقابلتها كتبا كتابهما معًا في ١٩١٨. وبعــد عقدين، كان لا يزال مكتفيًا بالزواج، بينما كان يعبر عن تشاؤمه من فكرة الــزواج القــائم على الحب الرومانتيكي. وكتب قائلاً إن الحب الرومانتيكي لا يعيش طويلاً، بينما الــزواج سوف يستمر ما دام هناك إخلاص، وصدق، وتقدير. وفي هذا الــسياق، ذكــر جمعــة أن نفيسة لم تطلب شرطًا للزواج أن لا يتزوج امرأة أخرى، ورفضت عرضه بأن يكون لهــا الحق في تطليق نفسها[٣٤].

المحامي والمناضل الوطني عبد الرحمن الرافعي (١٨٨٩ – ١٩٦٦)، تذبذب أيضًا بين حياة العزوبية والزواج، وفي النهاية قرر الزواج لأن الزواج هــو "الحالــة الطبيعيــة العادية للإنسان في المجتمع". وبسبب حبه لوالدته الراحلة، قرر أن يبحث عن عروس بين أهلها. وبينما كان في زيارتهم، لاحظ عائشة، ابنة أحد أخواله. كان ذلك في بدايات ثــورة ١٩١٩، الثورة التي عمت البلاد ضد الحكم الاستعماري البريطاني. كانت عائشة "ثورية"، شاركت في المظاهرة الشهيرة للنساء في ١٦ مارس – أول مظاهرة للنساء، والتي كانــت علامة على بداية المشاركة العامة للنساء في السياسة المصرية (وكانت هدى شعراوي من الرائدات اللاتي نظمن هذه المظاهرة)[٣٥]. أعجب الرافعي بعائــشة لنــشاطها وقناعاتهــا القوية، وصفاتها التي كان يمكنه ملاحظتها نتيجة تبادل الحديث معها. لكنه كتب قائلاً إنــه لم يستطع أن يقترب من موضوع الزواج بعائشة مباشرة، حيث لم تكن هذه هي الطريقــة اللائقة في تلك الأيام، خاصة في العائلات المحافظة. وسوف يتفهم قــراء الرافعــي أنــه تحدث إلى والدها، أو ربما طلب من أحد الأقارب الآخرين أن يقوم بدور الوســيط. وتــم الاتفاق على كتابة العقد بعد عام من بداية الثورة، في مارس ١٩٢٠. وتحدث الرافعي عن حبه لعائشة وأنه مدين لها، داعيًا إياها "شريكة حياتي"، التي وفرت لــه "الحيــاة المنزليــة السعيدة.... والهدوء العائلي الذي ساعدني على العمل والإنتاج"[٣٦].



شكل ٢: إسكندر عبد الملك وليزا حنين، وابنتهما مارجريت (واقفة)، وابنهما أمين، تصوير مصور يسمى فويبوس Phoebus، في وقت ما قبل ١٩١٩.
كانت الصورة العائلية قد انتشرت منذ أواخر القرن التاسع عشر، مع انتشار مثال الأسرة النواة في الطبقات العليا والوسطى. وسواء كانت العائلة تعيش في بيت عائلة ممتدة أو أسرة نووية، كان الأزواج الذين يتهيأون للتصوير كهؤلاء، يظهرون أنفسهم في شكل الأسرة النووية البورجوازية. (بتصريح من مكتبة الكتب النادرة والمجموعات الخاصة، الجامعة الأمريكية بالقاهرة).

تزوج الكاتب الاشتراكي سلامة موسى في السادسة والثلاثين من عمره، عام ١٩٢٣. وهو من عائلة قبطية، ابن لموظف في محافظة الشرقية، وتربى في مدينة الزقازيق. توفي والده عندما كان سنه سنتين، ولكنه ترك لزوجته وأطفاله العديدين معاشًا وأملاكًا واسعة من الأراضي. واستطاع موسى أن يستكمل تعليمًا عاليًا، شمل أربعة أعوام في إنجلترا. وكما فعل جمعة والرافعي، وصف نفسه بأنه لم يكن يفكر كثيرًا في الزواج في بداية شبابه، رغم إلحاح أمه. والتقى بزوجة المستقبل، التي لم يذكر اسمها، أثناء زيارته لعائلتها مع أحد الأصدقاء. واستطاع أن يتحدث معها، وفي الزيارة الثانية قضيا ساعتين معًا. وقضى الاثنان معًا وقتًا أطول بعد خطبتهما. ورغم أنها كانت تدرس في

مدرسة فرنسية، فقد اكتشف موسى أن زوجته لم تكن مهتمة بعالم الكتب والأفكار الذي ينتمي إليه، ومن ثم فقد تولى مهمة حصولها على تعليم متقدم عن طريق شغلها معه في عمله، ومن ثم رفع مستواها الثقافي. وتطور بينهما "الوفاق"، وكتب قائلاً إنها: "أصبحت صديقتي كما هي زوجتي". ولكن، لكي يصبح هذا ممكنًا، لابد أن يكون الزوج والزوجة متساويين في التعليم والثقافة [٣٧].

ترتيب الزواج

تصور هذه المذكرات الشخصية تنوع الأساليب التي كانت تنظم بها زيجات الطبقتين العليا والوسطى في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بداية من الاختيار عن طريق أشخاص يختارون العروسين المتناسبين، والذين كان منهم من يمتهن هذه المهنة [الخاطبة]، أو الرعاة والأوصياء، أو الأصدقاء، إلى قيام كبار العائلة من الآباء والأمهات بعمل الاتصالات والمفاوضات، وإلى اتباع اقتراح من قريب أو صديق أو زميل. وكانت فكرة لقاء الفتيات اللائي لم يسبق لهن الزواج بالفتيان قبل الزفاف قد بدأت تلقى بعض القبول بحلول الحرب العالمية الأولى. في مقال نُشر عام ١٨٨١، لمحمد عبده، المصلح ومفتي الديار المصرية فيما بعد، عبر المؤلف عن انتقادات لتقاليد الزواج في الريف أكثر كثيرًا من الآراء التي وجهتها ملك حفني ناصف بعد ثلاثين عامًا. يقول محمد عبده إن الاهتمام الرئيسي لوالدي الشاب في اختيار عروس له هو الثروة والمكانة الاجتماعية لعائلتها، وليس شخصيتها وتربيتها[٣٨]. ومن المحتمل أن محمد عبده كان يفكر في العادات الخاصة بملاك الأراضي الأثرياء في الريف، والذين جاء منهم. أما ملك حفني ناصف، والتي كانت قاهرية من الطبقة العليا، فقد قابلت النساء الفلاحات في الفيوم، حيث عاشت في بيت زوجها، ولكنها كتبت في وقت كان الكتاب القوميون يحاولون تصوير الفلاحين بوصفهم مصريين يتمتعون بالأصالة، وكانت طرائقهم عادة تُستخدم لإظهار تفوقها على تقاليد الطبقة العليا الحضرية التي كانت تتطلب من النساء تغطية الوجوه، وتمنعهن من العمل خارج البيت، وتعارض لقاءهن بخطابهن قبل الزواج[٣٩].

وفقًا لأحمد شفيق، في الطبقتين الحضريتين الوسطى والعليا، كانت هناك أوقات لا تعرف فيها العائلة شيئًا تقريبًا عن المرأة التي سيخطبونها لابنهم، إلا ما تقوله لهم

الخاطبة[٤٠]. ووصف أحمد أمين نظامًا مشابهًا تقريبًا بين الطبقة الوسطى القاهرية في أوائل القرن العشرين:

> كان الزواج غالبًا يخضع للتقاليد القديمة؛ يسمع الشاب من صديقه أو أحد أقاربه أن لفلان بنتًا في سن الزواج، وقد يبلغه هذا الخبر من محترفة لهذه الوظيفة، وهي التي تُسمى "الخاطبة"، وهي امرأة تزور البيوت وتتعرف لأخبارها وترى من فيها من الشابات في سن الزواج أو من الشباب الذين يريدون الزواج، وتكون واسطة بين أهل الزوج وأهل الزوجة في تعريف هؤلاء بأولئك، فيتقدم أحد أقارب الشاب إلى أبي الشابة أو ولي أمرها، يعرض عليه الرغبة، فإذا قبل أرسل الشاب أمه وبعض قريباته من النساء لرؤية الفتاة، فإذا وصفوها وصفًا اقتنع به تقدم للزواج من غير أن ينظرها ويعرف شكلها وطباعها وأخلاقها. وإنما يعرف ذلك كله بعد عقد العقد وبعد الزفاف(٤١).

ومن كُتاب المذكرات الذين نتناولهم هنا، لم يلتق بعروس المستقبل قبل الخطبة سوى جمعة، والرافعي، وموسى، الذين تزوجوا في الفترة ما بين ١٩١٨ و١٩٢٣. وإلى جانب ذلك، نجد استعداد جمعة والرافعي لذكر اسم الزوجة أمرًا يعطي روايتهما نغمة عصرية مقارنة بكتاب المذكرات الأقدم[٤٢].

كانت الزيجات عادة يتم "ترتيبها" ليس فقط في عملية اختيار الشريك، ولكن بمعنى أن المفاوضات تسبق كتابة عقد القران. هذه المفاوضات كانت ضرورية تقريبًا لأن متطلبات الزواج الشرعي القانونية كانت قليلة للغاية. إن "أعمدة" الزواج، كما تسمى في النصوص الشرعية، هي عقد مكتوب بشكل صحيح بين العروس والعريس أو بين أوليائهما؛ عريس وعروس يتمتعان بحرية قانونية للزواج؛ وأولياء زواج مؤهلون؛ ومهر متفق عليه، وشاهدان مؤهلان[٤٣]. ولكن بالإضافة إلى المهر والجزء الذي يُدفع منه مُقدمًا، يتفاوض العريس والعروس أو أولياؤهما على عدد من الأمور الأخرى، من بينها "الجهاز"، الذي يقدمه والدا العروس. وقد يسعى أهل العروس للحصول على التزام بأحادية الزواج من جانب العريس، أو غير ذلك من الضمانات التي تضمن حريتها في زيارة أهلها وأصدقائها، ومكان سكن الزوجية، وما إلى ذلك[٤٤]. وكلما ارتفعت مكانة عائلة العروس، ازدادت احتمالية سعيهم للحصول على مثل هذه الشروط. وهكذا، لم يكن من

الاستثناءات أن تحاول والدة هدى شعراوي أن تضمن التزامًا بالزواج الأحادي من جانب زوجها المستقبلي. ومن الثابت أن علي شعراوي أيضًا وافق على أن تستمر هدى في بيت والدتها بالقاهرة، حيث أُعد جناح في البيت لحياتها الجديدة كامرأة متزوجة[٤٥].

كان الزواج في سن صغيرة نسبيًا يعني الاعتماد على الأب أو على ولي الأمر في دفع للنفقات. ورغم أن الرجال والنساء، عند بلوغ سن الرشد، كان يمكنهم قانونًا أن يرتبوا زواجهم ويعقدوه بأنفسهم[٤٦]، دون اللجوء إلى ولي، لكن تكاليف الزواج، والتي تشمل المهر والجهاز وتكاليف المظاهر الاحتفالية، كانت سببًا مهمًّا لتدخل أعضاء العائلة الكبار في قرارات الزواج، خاصة بالنسبة لمن يتزوجون للمرة الأولى.

رغم أن الجهاز لم يكن من المتطلبات الشرعية، فقد كان والدا العروس عادة يمدانها به. وكان الجهاز في المجتمع المدني يتكون عادة من البضائع الخاصة بالمنزل – أقمشة، أوان، وحتى الأثاث. وفي القرى، يمكن أن تُمنح المرأة رأسًا من حيوانات التربية بوصفه جزءًا من الجهاز، "كعادة الفلاحين" كما ذُكر في إحدى قضايا المحكمة[٤٧]. ويشمل الحفل موكب زفاف العروس إلى بيت العريس، ويجري استعراض الجهاز أثناء هذا الموكب، وتواكبه الفرقة الموسيقية والراقصات، المستأجرون لهذه المناسبة، فتلك هي فرصة عائلتها للتباهي[٤٨]. ويقدم العريس أو عائلته الجزء المقدم من المهر (عادة ثلثيه)، ويقدمون هدايا إضافية للعروس، وكلتا العائلتين تدفع تكاليف الطعام والترفيه[٤٩]. في عام ١٨٥٦، نظر العباسي قضية محزنة لرجل كان يرغب في الزواج، وادعى أن أباه ينبغي أن يلتزم بتزويجه، ودفع نفقات الزواج، وأن يعطيه بعض الأرض والمباني التي يمتلكها. لكن لم يكن أبوه ملزمًا بذلك شرعيًّا. وحيث إن الرجل كان يعيش ويعمل في بيت والده، ولم يكن له دخل مستقل، فلم يكن يمتلك مالاً يستطيع به دفع المهر ونفقات الزفاف[٥٠]. وقد استطاع محمد لطفي جمعة، وعبد الرحمن الرافعي، وسلامة موسى، تدبير زيجاتهم جزئيًّا لأنهم كانوا قد فقدوا آباءهم قبل ذلك، وبالإضافة إلى ذلك فقد كان كل منهم متوطدًا في مهنته وقادرًا على دفع تكاليف الزواج بنفسه. وهكذا فإن قدرة الرجل على تدبير وعقد زواجه بنفسه كانت تعتمد على ما يمتلكه من دخل. وكان صغار السن من الشباب والشابات لا يستطيعون غالبًا أن يتزوجوا بأنفسهم نتيجة نقص إمكانياتهم والخوف من الانشقاق عن العائلة[٥١].

كان من الممكن أحياناً التخفيف من تكاليف احتفالات الزواج في العائلات الكبيرة بالاحتفال بأكثر من زفاف في وقت واحد. وقد وفر والدا شفيق بتزويج أخاه وأخته في نفس اليوم، كما فعل الهلباوي، الذي تولى مسئولية إخوته، فزوج أخيه وأخته غير الشقيقة في يوم واحد، أقام فيه احتفالاً في بيت العائلة[٥٢]. كانت تكاليف الاحتفالات أكبر بالطبع في الطبقات الوسطى والعليا، وكانت العائلات منخفضة الدخل تحتفل بالتقليل من مظاهر الأبهة والترفيه. وكانت الأرامل والمطلقات عادة يتزوجن مرة أخرى دون إقامة حفل زفاف[٥٣].

وبالطبع كان من الضروري ترتيب زيجات للرقيق، الذين لم يكونوا يستطيعون الزواج دون إذن أسيادهم. وكانت الجواري الشركسيات في بيوتات الطبقة العليا يتم تعليمهن ليصبحن قرينات لرجال في وظائف عالية، لكن معظم الرقيق كانوا نساء من الأفارقة المجلوبين عبر الصحراء، واللائي يعملن في الخدمة المنزلية في بيوت الطبقتين العليا والوسطى[٥٤]. وقد كشف التحليل الذي قدمه جيلين ألوم وفيليب فارج في تعداد عام ١٨٤٨ للقاهرة، أن بيوت العائلات الثرية وكذلك عائلات الطبقة الوسطى كان بها رقيق بالإضافة إلى الخدم الأحرار المقيمين في المنزل[٥٥]. وكانت نسبة الإناث إلى الذكور من الرقيق في المدينة حوالي ثلاثة إلى واحد، ومن ثم فإن معظم الجواري اللائي أقمن علاقات قران فعلن ذلك مع رجال أحرار. وكان يمكن للرجال المقيمين بشكل مؤقت في المدينة، أو غير القادرين على تكاليف الزواج اقتناء جارية بدلاً من زوجة يعقد عليها للعناية بالمنزل والرفقة الجنسية. يصف تعداد القاهرة ١٨٤٨ بعض هؤلاء النساء، خاصة الحبشيات، بتعبير "زوجة جارية". وهذا التعبير يحمل تناقضًا، فمن الناحية الشرعية، ينبغي على الرجل أن يعتق المرأة التي يمتلكها لكي يتزوجها. لكن لا شك أن هذه المصطلحات غير الدقيقة كانت تعكس الاستخدام الشعبي. كانت "الزوجة الجارية" أحياناً بديلاً عن الزوجة التعاقدية[٥٦]. لاحظ إدوارد لين، الذي أقام بمصر طوال سنوات العقدين ١٨٢٠ و١٨٣٠، أن "بعض الرجال يفضلون امتلاك جارية حبشية على التكاليف المرتفعة للاحتفاظ بزوجة"[٥٧]. كما اكتشف أن الناس لا يثقون بالرجل العازب، ولا يرحبون بإقامته خارج الحي الأوروبي بالقاهرة، ولكن هذا يمكن تصحيحه باقتناء جارية، أو الزواج

بأرملة من المفهوم أنه سوف يطلقها في خلال عام أو عامين عندما يغادر مصر(٥٨). وبعد عشر سنوات من ذلك، تلقى جيرار دو نرفالGérard de Nerval نصيحة بأنه لو أراد أن يعيش في حي مصري، ينبغي أن يقتني جارية، لأن "الرقيق أرخص كثيرًا [من الزوجات]". وقد قضى بعض الرجال الأوروبيين علاقات طويلة المدى مع زوجة جارية، ولكن آخرين كانوا يهجرونها متى ما رأوا ذلك مناسبًا، حتى لو كانت حبلى(٥٩).

ووفقًا لسجلات التعداد لعام ١٨٤٨، كان عدد الرقيق قليلاً جدًا في قرى دماص، وسندوب، وظفر، وإخطاب، وكلها في محافظة الدقهلية، ولكن بعد عشرين سنة من ذلك، كان الرقيق الأفارقة يمثلون ما بين ٣ و٦ بالمائة من السكان في كل قرية. وكان ثلاثة أرباع هؤلاء ذكورًا، وهذا عكس نسبة الرجال إلى النساء بين رقيق المدن. وكان معظم الذكور في بيوت حائزي الأراضي، ويُفترض أنهم كانوا يعملون في الزراعة(٦٠). ونتيجة النسبة الأكبر من الرقيق الذكور، في القرى الأربع في ١٨٦٨، كان المتزوجون من الرقيق الذكور أربعين فردًا، وكان منهم خمسة وعشرون متزوجين من زوجات مصريات حرائر. ومن المحتمل أن هذه الزيجات كانت تخالف قاعدة "الكفاءة"، حيث إن الرق يجعل الرجل غير كفء لامرأة حرة. لكن عدم التكافؤ لن يؤدي إلى فساد الزواج إلا نتيجة قضية تقيمها العروس أو من يمكن أن يقوم بدور وليها(٦١).

سن الزواج وتشكيل البيت العائلي

في أيامنا هذه، ترتبط البيوت الكبيرة التي تضم أجيالاً متعددة بالمجتمع الريفي(٦٢)، ولكنها كانت منتشرة في القاهرة في القرن التاسع عشر. يشير الديموجرافيون إلى بيوت مثل هذه بتعبيرات "البيوت العائلية الممتدة"، أو "المتعددة"، أو "المشتركة". والملمح المختلف لبيت عائلة "ممتدة" هو أنه يضم أسرتين أو أكثر، من الأقارب(٦٣). وفي معظم الأحوال، يتشكل بيت العائلة الممتدة عندما يتزوج أحد الأبناء ويأتي بعروسه لتعيش معه في بيت والده. ومن ثم، فإن البيوت الممتدة عادة تتكون من أُسَر (وتعرف أيضًا ببيوت الأسر "البسيطة" أو "النواة"). لكن من الضروري توفر شرطين لكي يصبح هذا البيت

ممكنًا: لابد من زواج الأبناء في وقت مبكر نسبيًا، وأن يعيش الزوجان في بيت الأب، كما يقتضي العرف. ومن الممكن أن يستمر بيت العائلة الممتدة المكون من الأب واثنين أو أكثر من الأبناء المتزوجين، بعد وفاة الأب إذا ظل الإخوة معًا، ولكن كما يحدث مع كل أشكال العائلات، بالنسبة لبيت العائلة الممتدة، هناك عملية مستديمة للتشكيل، والتطور، والانشقاق[٦٤].

ترجع أهمية النُظُم التي كان يجري على أساسها تشكيل أهل البيت في الماضي إلى دورها في الحياة السياسية والاقتصادية[٦٥]. وقد وجد الباحثون أيضًا أن العائلة الممتدة موضع للنظام الأبوي المنزلي القوي، أو كما يعرفه دافيد لودن David Ludden: "السلطة الأبوية التي تقع تاريخيًا داخل مؤسسات القرابة". ومن المشهور عن دنيز كانديوتي Deniz Kandiyoti وصفها للمنطقة الممتدة من شمال أفريقيا إلى جنوب وشرق آسيا باعتبارها منطقة "البطريركية الكلاسيكية"، أو "الأبوية التقليدية"، وقد أكدت أن: "سر إعادة إنتاج الأبوية التقليدية يكمن في نظام الحياة في بيت العائلة الممتدة الذي يعيش فيه الأبناء المتزوجون"[٦٦]، أو بعبارة أخرى، بيت العائلة متعددة الأجيال، حيث تخضع النساء والرجال الأصغر سنًا لكبير العائلة الأكبر. وفيما بعد، عدلت كانديوتي من أطروحتها حول كيف تتعايش النساء في تلك الأنظمة العائلية عن طريق "المساومة مع السلطة الأبوية"، ولكنها استمرت في عقد الصلة بين العائلات الممتدة والأشكال الأبوية من التحكم والسيطرة[٦٧]. وركز باحثون آخرون على الزواج الذي يعيش فيه الأبناء المتزوجون في بيت الأب والزواج المبكر (للنساء) كعوامل أساسية في إعادة إنتاج السلطة الأبوية المنزلية، واحتجوا بأن غياب (أو تراجع) هذه الممارسات، تاريخيًا، أعطى أفضلية للزواج الرفاقي، ودعم وجود مساواة أكبر بين الزوجين[٦٨].

في القاهرة، بحلول الربع الثاني من القرن العشرين، تخلت عائلات الطبقتين الوسطى والعليا، إلى حد كبير، عن بيت العائلة الممتدة لصالح الأسرة النواة، وقد حدث ذلك في إسطنبول في نفس الوقت تقريبًا[٦٩]. وظهر هذا التطور بوضوح بعد حوالي جيل من ملاحظة المراقبين لحدوث تراجع في تعدد الزوجات في تلك الطبقات. كما ارتبط ذلك بارتفاع سن الزواج بالنسبة للجنسين على السواء.

جدول ٢

نسبة أنواع العائلات في القرى الأربع والقاهرة، ١٨٤٧-١٨٤٨

	القرى الأربع	عينة القاهرة
بيوت فردية وبيوت غير عائلية	١٧,٢%	١٦,٤%
بيوت لأسرة واحدة	٦٥,١%	٥٤,٦%
بيوت عائلة ممتدة	١٦,٩%	٢٩,٠%
غير قابلة للتصنيف بشكل كامل	٠,٨%	

المصادر: دار الوثائق القومية، سجلات تعداد النفوس لقرى دماص، سندوب، طفر، وإخطاب، ١٨٤٧-١٨٤٨؛ Allaume and Fargues, "Naissance d'une Stastique.

في ١٨٤٨، كانت بيوت العائلات الممتدة تمثل ٢٩ بالمائة من جميع بيوت القاهرة، وفقًا لعينة التعداد عند ألوم وفارج، بينما كانت النسبة الإجمالية من بيوت العائلات الممتدة في القرى الأربع هي ١٧ بالمائة (جدول ٢)[٧٠]. كانت النخبة القاهرية تفضل البيوت الممتدة. وكان الرجال على رأس هذه البيوت في الغالب مهندسين (٨٤,٥ بالمائة)، ونسّاخ (٦٤,٥ بالمائة)، وعلماء (٦٣,٧ بالمائة)، وكبار التجار (٦٠,٦ بالمائة). وكان الاحتمال الأكبر أن يكون لدى العلماء، وكبار التجار، والنساخ، رقيق وخدم مقيمون في بيوتهم[٧١]، وهي علامة أكيدة على الثراء. وبالمثل، في القرى، كانت بيوت العائلات الممتدة بشكل رئيسي هي بيوت العمد، ومن يليهم من مشايخ أقسام القرية، وغيرهم من حائزي الأراضي. والأرض هي مصدر الدخل الرئيسي في الريف، فكان هناك ترابط قوي بين مدى التعقيد في تشكيل العائلة وحيازة الأراضي[٧٢].

كان كبار التجار الذين ينهمكون في تجارة الجملة والتجارة الدولية جزءًا من النخبة التاريخية للقاهرة، وكذلك كبار العلماء، الذين يحتلون مواقع في كليات الجوامع الكبرى، مثل الأزهر. قبل القرن التاسع عشر، أصبح بعض العلماء أثرياء بسبب مواقعهم كمديرين للأوقاف الدينية، أو من خلال الرعاية الرسمية لهم، وبالمشاركة في مغامرات تجارية خاصة. وكانت هناك روابط قوية بين كبار التجار وكبار العلماء، الذين كانوا غالبًا من نفس العائلات، و/أو يرتبطون برباط الزواج. بعض العلماء أيضًا كانوا يعملون كنسّاخ وفي أنواع تجارة ذات صلة، مثل بيع الكتب، وهو ما يمكن أن يفسر وجود النسّاخ بين الطبقة العليا[٧٣]. بعد سنة ١٨٢٠ تقريبًا، بدأت مكانة كبار التجار والعلماء تتراجع بسبب

سياسات محمد علي، الذي اعتمد في الحكم على رجال مجلوبين من الخارج أكثر من اعتماده على النخبة المحلية، وبذلك بسط سيطرته الإدارية على الأوقاف الدينية وحاول أن يتحكم في معظم الإنتاج والتجارة لصالح الخزانة[٧٤]. ومع ذلك، ظلت عناصر النخبة القديمة تحتفظ بمكانتها بين الطبقة العليا في أواسط القرن، محافظة على بيوت عائلات ممتدة، بها العديد من الرقيق والخدم في محاكاة للطبقة الحاكمة. وكان المهندسون عنصرًا جديدًا، أنشأه نظام الباشا بوصفه جزءًا من الدفع إلى تحديث الجيش والإدارة، ولكنهم أيضًا خضعوا لثقافة النخبة بتشكيل بيوت عائلية ممتدة، وباقتناء عدد أكبر من الرقيق والخدم[٧٥].

في الريف، كان الأعيان يحتفظون ببيوت عائلية ممتدة وبصفها وسيلة لحفظ حيازة أراضي العائلة كاملة وعدم تقسيمها، ولتعظيم قدرتهم على قيادة العمل ونفوذهم السياسي المحلي[٧٦]. في قرية إخطاب، عام ١٨٤٨، كان عمدة القرية أحمد الأتربي كبير بيت عائلي يضم سبعة وخمسين فردًا في ثلاثة أجيال: أحمد وزوجاته، وأبنائه الذكور، وأحدهم متزوج، بالإضافة إلى أرملتي اثنين متوفين من أبنائه، وزوجة حفيد غائب. وكان بيت عائلي آخر على رأسه محمد خاطر، شيخ أحد أقسام القرية، يضم ثمانية وأربعين فردًا في ثلاثة أجيال: محمد وزوجاته، وأخ متزوج وله أكثر من زوجة، وأبناؤه وزوجاتهم وأطفالهم[٧٧]. وكان أكبر حائز أراضي في القرية هو أحمد الأتربي، ويحوز ٤٦٠ فدانًا، ويليه محمد خاطر ويحوز حوالي ٣٠٠ فدان[٧٨]. وكان لكل من العائلتين عمالتها الخاصة كاملة ضمن العائلة. كان بيت الأتربي به ثمانية عشر من الرقيق (خمسة عشر ذكورًا) وأربعة خدم. ولم يكن هناك رقيق في بيت خاطر، لكن كان به خادمان واثنان من عمال الزراعة الصغار.

بعد عشرين سنة، كان الحاج محمد الأتربي قد خلف والده الراحل في منصب عمدة إخطاب، وأصبح كبير بيت عائلي يتكون من واحد وأربعين فردًا، ولكنه كان لا يزال يضم ثلاثة أجيال: محمد وزوجاته، أبناءه وزوجاتهم، وأطفال هؤلاء الأخيرين. وكان ثلاثة من إخوته الذكور قد انفصلوا لتشكيل بيوتهم الممتدة الخاصة (جدول ٣). وكان بيت محمد خاطر العجوز لا يزال يضم أربعين فردًا، رغم أنه الآن كان يشمل رقيقًا عديدين[٧٩]. وكان هذان البيتان لا يزالان أكبر حائزين للأراضي، ٤٨٤ فدان و٢٢٩ فدان، بالترتيب[٨٠]. وبحلول هذا الوقت، كانت مثل هذه العائلات تنشئ أفرع لها في المدن، ونحو نهاية القرن، كان سلائلهم قد أصبحوا جزءًا من النخبة السياسية والثقافية الحديثة[٨١]. وكانوا يحتفظون في المدن بنفس تشكيل العائلة الممتدة.

جدول ٣

نسبة أنوع البيوت العائلية في القرى الأربع، ١٨٦٨

بيوت فردية أو غير عائلية	١٠,٥٤%
بيوت بها أسرة واحدة	٦٤,٩٥%
بيوت عائلة ممتدة	٢٤,٥١%

المصادر: دار الوثائق القومية، سجلات تعداد دماص وسندوب وطفر وإخطاب، ١٨٦٨.

لم تكن بيوت العائلات الممتدة الكبيرة قاصرة على الطبقة العليا. كان ثلث تلك البيوت أو أكثر من رجال القاهرة الذين يعملون بالمهن المختلفة التي بها ابن يساعد أو مدرب على المهنة، مثل للنسيج، أعمال الجلود، أعمال المعادن، ومعظم تجارة التجزئة، كان مثل هؤلاء على رأس عائلات ممتدة[٨٢]. في إحدى القرى النيلية، قرية بدواي، كانت البيوت الممتدة على رأسها تجار تجزئة، ومراكبية، وصيادو سمك، بالإضافة إلى حائزي الأراضي. كانت الحاجة إلى العمالة في تلك المهن أيضًا تجعل تشكيل بيت العائلة الكبير هو المفضل[٨٣].

وكان الإنجاب في البيوت الممتدة يتطلب من الرجال أن يتزوجوا في سن مبكر نسبيًا، وآباؤهم لا يزالون على قيد الحياة. كما أن هذه البيوت كانت تجعل الزواج سهلاً نسبيًا، حيث أن الشاب لا يحتاج إلى وسائل خاصة به لإعالة العائلة ما دام يعيش معتمدًا على عائلته. العالم المصري أحمد الديربي (عمل في السنوات ١٦٩٠-١٧١١) كتب منتقدًا زواج الأطفال في الريف على أساس أن الأولاد يجري تزويجهم حتى لو كانوا لا يقدرون على دفع المهر[٨٤]. لقد كان آباؤهم، بالطبع، هم الذين يدفعون المهر[٨٥].

كان الزواج المتأخر يقلل فرصة تشكيل بيت عائلة ممتدة لأن والد العريس يكون قد توفي في الغالب. في بدايات القرن العشرين، كان الرجل الذي أنجب ابنًا في سن العشرين يمكن أن يتوقع أن يعيش تقريبًا حتى الثالثة والخمسين[٨٦]، وإذا تزوج ابنه في سن المراهقة أو في العشرينيات، فمن المرجح أن يشكلا عائلة ممتدة. وفي تحليل فارج لتعداد القاهرة عام ١٨٤٨، تزوج معظم الرجال في أواخر سنوات المراهقة، وأربعة أخماس هؤلاء تزوجوا قبل سن الخامسة والعشرين[٨٧]. وكان هذا يتسق مع وجود نسبة كبيرة من بيوت العائلات الممتدة. لكن الرجال في القرى الأربع تزوجوا في وقت متأخر كثيرًا: تزوج ثلاثة بالمائة فقط في سنوات المراهقة، وأقل قليلاً من النصف تزوجوا قبل الثلاثين (جدول ٤)[٨٨]، وهو فرق يتسق مع النسبة الأقل من بيوت العائلات الممتدة في القرى.

جدول ٤
الرجال المتزوجون حسب السن في القاهرة والقرى الأربع، ١٨٤٧ـ١٨٤٨

السن	عينة القاهرة	القرى الأربع
١٥>	%٠,٧	%٠,٩
١٥-١٩	%٥١,٠	%٣,٢
٢٠-٢٤	%٧٩,٧	%٤٨,٠
٢٥-٢٩	%٩٢,٤	
٣٠-٣٤	%٩٦,٦	%٧٢,٤
٣٥-٣٩	%٩٨,٦	
٤٠-٤٤	%٩٩,٤	%٨٥,٧
٤٥-٤٩	%٩٩,٦	
٥٠+	%٩٩,٥	%٨١,٧

المصادر: دار الوثائق القومية، سجلات التعداد لقرى دماص وسندوب وظفار وإخطاب، ١٨٤٧-١٨٤٨؛ Fargues, "Stages of the Family Life Cycle".

وهناك تفاوت مماثل في سن زواج النساء (جدول ٥). استخدم فارج تعداد الفسطاط أو مصر القديمة كممثل للقاهرة كلها، التي لم تسجل فيها أعمار النساء، فوجد أن نصف النساء تقريبًا تم تزويجهن قبل سن الخامسة عشرة، وهو سن البلوغ في الفقه الإسلامي، وحوالي ٩٠ بالمائة من النساء تم تزويجهن قبل سن العشرين[٨٩]. ولكن في القرى الأربع، كان أقل من خُمس النساء قد تزوجن قبل سن الخامسة عشرة، وأكثر قليلاً من النصف تزوجن قبل سن العشرين. وبحلول ١٨٦٨، كان سن للزواج في القرى الأربع قد ارتفع لكلا الجنسين (جدول ٦). ولا يزال الرجال يتزوجون في سن مبكرة وبأعداد كافية لإتاحة استمرار العائلات الممتدة، ولكن زواج القُصّر أصبح قليلاً: أقل من ٢ بالمائة من الصبية أقل من خمسة عشر، وأقل من ٥ بالمائة من الفتيات.

في القاهرة أواسط القرن التاسع عشر، كانت نصف الفتيات جميعًا قد تزوجن بين عشر سنوات وأربع عشرة سنة، الأمر الذي يؤيد مقولة إدوارد لين بأن بنات كثيرات يجري تزويجهن في الثانية عشرة أو الثالثة عشرة، وقليلات يصلن إلى السادسة عشرة من أعمارهن دون أن يتزوجن[٩٠]. لكن زيجات القُصَّر في القرى الأربع كانت بنسبة أقل، وبدرجة أقل حتى من ذلك بحلول ١٨٦٨، الأمر الذي كان كافيًا لاستدعاء تعليق الديربي، خاصة أن زواج البنات القاصرات، وكذلك زواج الصبية وإن بدرجة أقل، كان يتناسب مع الثراء والمكانة، مما يجعله من الأحداث المشهودة. كان ثلاثون بالمائة من النساء المتزوجات في سن العاشرة إلى الخامسة عشرة ينتمين إلى عائلات حائزي الأراضي في ١٨٤٨، وأكثر من الثلثين منهن في ١٨٦٨. وكان مدى ارتباط ذلك بتعقيد العائلة أكثر قوة: أكثر من نصف النساء المتزوجات في سن العاشرة حتى الخامسة عشرة كن في بيوت عائلية ممتدة في ١٨٤٨، وحوالي ثلاثة أرباعهن في ١٨٦٨. وكثير من هذه العائلات كان كبيرها من مشايخ القرى والعمد. وهكذا، رغم أن زواج الأطفال كان نادرًا نسبيًّا في ريف القرن التاسع عشر، فقد كان يتم غالبًا في عائلات تمتلك الثروة والمكانة. وليس لدينا بيانات من القاهرة للمقارنة، رغم أن اثنتين من النساء الشهيرات من الطبقة العليا الحضرية، عائشة التيمورية (١٨٤٠-١٩٠٢) وهدى شعراوي، تزوجتا قاصرتين في سن الرابعة عشرة والثالثة عشرة. وقد سُن قانون لأصغر سن للزواج في عام ١٩٢٣، ولكن في ذلك الوقت كان زواج الأطفال يُفسر بأنه من ممارسات الجهلة وأهل الريف[٩١]، مما يعكس التغير في الموقف واختفاء زواج الأطفال بين النخبة الحضرية.

جدول ٥
النساء المتزوجات حسب السن في القاهرة القديمة والقرى الأربع، ١٨٤٧-١٨٤٨

السن	منطقة مصر القديمة	القرى الأربع
٥>	%٠,٥	%٠,٠
٥-٩	%٤,٤	%٠,٤
١٠-١٤	%٤٩,١	%١٧,٥
١٥-١٩	%٨٩,٠	%٥٦,٨
٢٠-٢٤	%٩٩,٠	%٨٣,٨
٢٥-٢٩	%٩٦,٧	
٣٠-٣٤	%١٠٠,٠	%٨٨,٤
٣٥-٣٩	%٩٨,٤	
٤٠-٤٤	%٩٦,٠	%٨٢,٦
٤٥-٤٩	%١٠٠,٠	
٥٠ +	%١٠٠,٠	%٤٣,٧

المصادر: دار الوثائق القومية، سجلات التعداد لقرى دماص، وسندوب، وظفر، و إخطاب، ١٨٤٧-١٨٤٨؛ Fargues, "Stages of the Family Life Cycle."

ويدل التصور السائد بأن البيت العائلي الممتد من خصائص الريف، على الاختفاء التام لهذا الشكل العائلي من المجتمع الحضري أثناء القرن العشرين. بداية من الربع الأخير من القرن التاسع عشر، بدأ الرجال من الشباب الطموحين في تأجيل الزواج بهدف الحصول على تعليم متقدم، وبدء العمل المهني، كما فعل محمد علي علوبة، ليتزوج وهو في أواسط إلى أواخر عشرينياته[٩٢]. وقد تزوج كل من أمسين، وجمعة، و الرافعي، وموسى، في وقت متأخر عن ذلك، بين سن التاسعة والعشرين والسادسة والثلاثين.

وهكذا، كان أحد تأثيرات التطور في التعليم الحديث هو تـأخير الـزواج بـين الرجـال المتعلمين. رغم أن سن الزواج ارتفع لكلا الجنسين في البلاد بشكل عام بعـد ١٩٠٠[٩٣]، كان الاتجاه ملحوظاً بشكل خاص بين الأفندية، خريجي المدارس الحكومية الجديـدة مـن أبناء الطبقتين الوسطى والعليا. فالرجال من مثل هؤلاء الأربع المذكورين، الـذين ظلـوا عُزابًا حتى سن الشباب الناضج، أثاروا القلق العام حول مصير العائلة المصرية، ومن ثـم مصير الأمة، وأدى هذا القلق إلى قيام مناقشات "أزمة الزواج" في سنوات العقـدين ١٩٢٠ و١٩٣٠، كما بينت حنان خلوصي Hanan Kholoussy[٩٤].

استمر نظام البيوت الممتدة للطبقة العليا الحضرية، والذي كانت فيه العائلات تـضم أفرادًا يصل عددهم إلى حوالي ٦٠ من سكان البيت، بما يشمل الخدم، حتى زمن الحـرب العالمية الأولى تقريبًا[٩٥]. يقول شفيق: "كان الابن يقيم في منزل الأسرة ولو كان متزوجًـا أو موظفًا، دون أن يدفع شيئًا من النفقات؛ بل كان ذلك موكولاً لرب الأسرة. أمـا مرتـب الابن فكان يُترك له ينفقه في خصائصه، ونفقات زوجته كذلك. وكان يُخصص لكـل ولـد جناح من المنزل ليسكن فيه مع زوجته بين أحضان الأسرة"[٩٦]. ووصف علوبـة، الـذي تزوج في ١٩٠٤، علاقة مماثلة مع والده. ورغم أنه كان محاميًا في محكمـة الاسـتئناف، فقد قام والده بالاتفاق والتفاوض على عقد زواجه، ودفع المهر، وأضاف جناحًا فـي بيـت العائلة بأسيوط له ولعروسه[٩٧].

جدول ٦
المتزوجون من الرجال والنساء حسب السن في القرى الأربع، ١٨٦٨

السن	الرجال المتزوجون	النساء المتزوجات
٥>	%٠,٠	%٠,٠
٥-٩	%٠,٠	%٠,٠
١٠-١٤	%١,٧	%٤,٦
١٥-١٩	%٨,٤	%٢٨,٨
٢٠-٢٩	%٣٤,٢	%٨٢,٤
٣٠-٣٩	%٧٣,٦	%٨٩,٣
٤٠-٤٩	%٨٧,٢	%٨١,٢
٥٠-٥٩	%٩٠,٢	%٦٨,٣
٦٠ +	%٨٢,٢	%٢٨,٣

المصادر: دار الوثائق القومية، سجلات التعداد لقرى دماص، وسندوب، وظفر، و إخطاب، ١٨٦٨.

ومن بين كُتاب المذكرات الذين نتناولهم هنا، تخلى الجيل الثالث، الذين تزوجوا بين ١٩١٦ و١٩٢٣، عن هذا النمط فشكلوا بيوتًا لأسرة نواة مع عرائسهم. اختار أمين أن يعيش منفصلاً عن والديه، ولكن قريبًا منهما، لتفادي المشكلات بين أمه وزوجته[٩٨]. وعندما بلغ التاسعة والعشرين، كان قد استقر في مهنته جيدًا، وأصبحت لديه الوسائل التي تمكنه من الإنفاق على بيت منفصل. أما جمعة والرافعي، فقد أخرا الزواج حتى تخطيا الثلاثين، وحتى بعد وفاة أبويهما. وكان كل منهما أيضًا قد استقر في مهنته وأصبحت لديه وسائل العيش المستقلة، وكذلك فعل موسى، الذي توفي والده وهو لا يزال صغيرًا.

حدث هذا الارتفاع في سن الزواج بين "الأفندية" في وقت تغيرت فيه مثاليات الحياة الزوجية. فبحلول الوقت الذي تزوج فيه هؤلاء الأربعة الأخيرون، كانت الصحافة الدورية

تعزز الأيديولوجية الجديدة للعائلة، بتركيزها على العلاقة الرفاقية بين الزوج والزوجة(٩٩). وشجع هذا المثال للأسرة النواة الأزواج على تأسيس بيوت منفصلة (في موقع جديد) ليتمكنوا من تطوير علاقاتهم، ولتربية أطفالهم، مع تجنب المشكلات التي أشار إليها أحمد أمين. في أحكام العائلة عند المسلمين، من حق المرأة المتزوجة أن تعيش منفصلة عن أهل زوجها، لكن هذا المعيار كان يمكن تحقيقه بنظام يتكون من أجنحة من الحجرات داخل مبنى كبير أو مجمع يضم عائلة ممتدة(١٠٠). ومن أمثلة ذلك الأجنحة التي أضافها والدا شفيق وعلوية إلى بيت العائلة. ومع ذلك، لم يكن هذا يتماشى مع أيديولوجية العائلة الجديدة، حيث إن "الأسرة" اقتصرت على الزوجين وأطفالهما وليس خط النسل الممتد.



شكل ٣: زوجان غير معروفين يقفان للتصوير في ملابس الزفاف

تصوير ستوديو ب. إدلشتاين B. Edelstein studio بالقاهرة، أثناء سنوات العقد ١٩٢٠. لم يكن من الضروري التقاط صور العروسين في يوم الزفاف نفسه، لكنها أصبحت منتشرة عند منعطف القرن العشرين. ومثل الصورة العائلية في شكل٢، تمثل الصورة فكرة الأسرة القائمة على زوجين. كانت نساء الطبقة العليا تهتم كثيرًا بالموضة الأوروبية منذ أواسط القرن التاسع عشر، وفي القرن الجديد، بدأت العرائس ترتدي رداء العُرس الأبيض، والذي انتشر في الأصل على يد الملكة فيكتوريا. الصورة بتصريح من مكتبة الكتب النادرة والمجموعات الخاصة، الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

أضعف الانتقال إلى بيوت الأسرة النواة من سلطة آباء العائلات الذين كانوا يمارسون سلطتهم على الرجال الأصغر وكذلك على النساء في نظام البيت العائلي الممتد. فبفضل الدخل المستقل والتحكم في ميزانية بيت منفصل، أصبح الرجال الشباب يتمتعون باستقلالية أكبر، وكذلك زوجاتهم. ولكن، من المعتاد في أيامنا هذه بالنسبة للعائلات الممتدة أن تسكن في شقق متجاورة أو متقاربة، وكثيرًا ما يكون ذلك في نفس المبنى، الذي قد يكون ملكًا لهم، مثل مبنى عائلة باموق في إسطنبول الذي وصفه الروائي أورهان باموق Orhan Pamuk(١٠١). تظهر هذه الأسر المتقاربة المتجاورة في بيانات التعداد كبيوت لأسر نواة منفصلة. والحق أن العلاقات العائلية والعلاقات الاجتماعية الأخرى امتدت متجاوزة الحدود الرسمية للبيوت في جميع المجتمعات، لكن تفضيل التقارب المكاني للأسر النواة ذات القرابة يصور كيف جرى في الشرق الأوسط تبني مثال أوروبيّ شماليّ غربيّ في الأساس، ألا وهو بيت العائلة النواة المنفصل عن البيت الأبوي. لم يقم أحد بدراسة هذه الظاهرة في مصر، لكن دوبن وبيهار Duben and Behar وصفا حالة مشابهة في تركيا حيث كانت "العلاقات العملية" بين البيوت معتادة في كل الطبقات الاجتماعية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ومثل هذه العلاقات "لا تزال مألوفة اليوم في إسطنبول وغيرها من المدن التركية الكبرى، حيث الروابط قوية على وجه الخصوص بين الأجيال، وبين البيوت، وبين أفراد العائلة الممتدة، حتى في حالة يهيمن فيها شكل بيوت الأسرة النواة ليصبح هو القاعدة الإحصائية. لا تزال هذه الروابط الحيوية تمد بالخدمات، ويبدو أنها كانت كذلك حينئذ، غالبًا بالنسبة لرعاية الأطفال، خاصة الخدمات التي لا تستطيع أن تستغني عنها معظم البيوت ذات الظروف الديموجرافية

المتواضعة"[١٠٢]. ولدي نفس الانطباع بعد سنوات قضيتها في القاهرة. هذا الترتيب يوفر للزوجين الشابين بعض الاستقلالية وفي نفس الوقت يمكنهما الاعتماد على العائلة الممتدة للمساعدة، خاصة في تربية الأطفال، وللعناية بالآباء من كبار السن.

تعدد الزوجات

تؤكد المذكرات التي اخترناها لهؤلاء الكُتاب الانطباع أن تعدد الزوجات كان يتراجع في أواخر القرن التاسع عشر بين أبناء الطبقة العليا. فليس هناك بين الكُتاب الذكور متعدد الزوجات، ولكن في الجيل السابق عليهم كان والد هدى شعراوي، سلطان باشا، لديه عدد من القرينات، كذلك ابن عمها وزوجها، علي، إما أنه كان يحتفظ بمستولدة أو جدد علاقته بها بعد زواجه من هدى في ١٨٩٢. والد إبراهيم الهلباوي تزوج من زوجة ثانية في ١٨٧٦، ولم يطلق زوجته، والدة الهلباوي، لكنها انفصلت عنه. ونقل الهلباوي معاناة والدته، وكتب أنه وإخوته بذلوا جهودهم للتخفيف عنها. كما قام كرجل راشد بدعم أمه وإخوته ماليًا في حين كرس والده كل مكاسبه لزوجته الثانية وأطفاله منها[١٠٣]. أما الاستثناء من اتجاه تراجع تعدد الزوجات بين أبناء الطبقة العليا، فهو زواج ملك حفني ناصف عام ١٩٠٧ من شيخ بدوي كانت لديه زوجة وابنة[١٠٤]. وأصبحت ناصف من الأصوات الشهيرة التي عارضت تعدد الزوجات بقوة.

جدول ٧
تعدد الزوجات بين الرجال المسلمين في القرى الأربع

	١٨٤٧-١٨٤٨	١٨٦٨
دماص	%٦,٢٧	%٧,٨
سندوب	%٦,٣٤	%٦,٢٢
ظفر	%١٧,١٩	%٧,٩٦
إخطاب	%١٢,٢٩	%١٣,١٩
المجموع	%٩,٠٣	%٨,٥٢

المصادر: دار الوثائق القومية، سجلات تعداد دماص وسندوب وظفر و إخطاب، ١٨٤٧-١٨٤٨ و١٨٦٨

وحتى وقت قريب، كانت نسبة تعدد الزوجات في القرن التاسع عشر مسألة تختص بها أعمال تخمينية من جانب المراقبين الأجانب مثل لين، الذي خمن أن الرجال المتزوجين من أكثر من زوجة لا يزيدون على ٥ بالمائة. ووجد فارج نسبة أقل في العينة التي بحثها من تعداد القاهرة عام ١٨٤٨، واحتسب أنها ٢,٧ بالمائة من الرجال المتزوجين[١٠٥]. وفي كل قرية من القرى الأربع، كان معدل تعدد الزوجات أعلى بعدة أضعاف: إجمالي ٩ بالمائة من الرجال المتزوجين في ١٨٤٨، و٨,٥ بالمائة في ١٨٦٨.

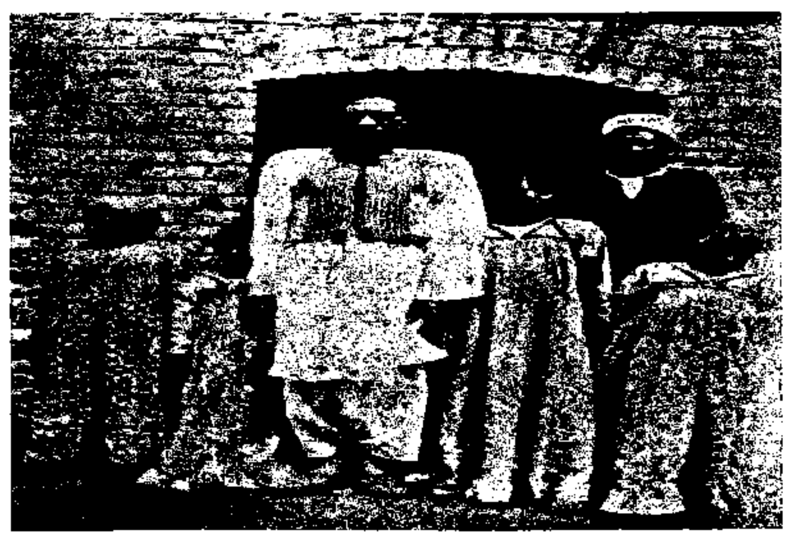
ورغم الصلة المعتادة بين تعدد الزوجات وبيوت الطبقة العليا الحضرية[١٠٦]، فقد كان تعدد الزوجات منتشرًا بين عائلات الأعيان في الريف، ولم يكن أمرًا مستبعدًا في البيوت ذات الدخل المتوسط أو المنخفض (جدول ٧). وعلى سبيل المثال، في سندوب، كان أربعة وعشرون رجلاً متعدد الزوجات في عشرين بيتًا عائليًا. كان خمسة من هؤلاء مشايخ قرية، أو إخوة لشيخ قرية يعيشون معه في بيت عائلة ممتدة، وسُجل سادس أيضًا كحائز للأراضي. أما الرجال الآخرون متعددو الزوجات من الشريحة العليا فقد كانوا موظف حكومة، وتاجر حرير، وتاجر دخان. أما في الطبقة المتوسطة إلى الدنيا فكان هناك شيخ صوفي، ورجل أعمى "في المسجد"، وجندي مقعد، وستة رجال يعملون في مصنع (فوريقة fawriqa). أما الستة الباقون فلم يمكن التعرف إلى مكانة أو مهنة أحد

منهم. وقرية سندوب مجاورة لمدينة المنصورة، وبعض سكانها يعملون في المصانع التي تأسست في تلك المدينة في عهد محمد علي. أما الأعمى "في المسجد"، فكان في الغالب قارئ قرآن. وكان الرجل الوحيد الذي لديه أكثر من زوجتين هو الشيخ العوني، وكان "مرابطًا"، أو شيخ طريقة، وكان لديه أربع زوجات[١٠٧]. ونفس هذا النموذج كان متكررًا في القرى الثلاث الأخرى، فيما عدا أنه مع عدم وجود مدينة قريبة، لم يكن لديهم عمال مصانع مقيمون ولا تجار تجزئة. وكان حائزو الأراضي هم الأغلبية العظمى بين متعددي الزوجات، بالإضافة إلى قاضٍ هنا، وإمام مسجد هناك. وكان كل واحد من هؤلاء تقريبًا له زوجتان فقط.

من السهل تفسير أسباب ممارسة تعدد الزوجات بالنسبة لأعيان القرى وغيرهم في الشريحة العليا. فبالنسبة للأعيان، الذين كانوا يتمتعون كمشايخ بالسلطة على أقسام من قراهم، كان الزواج بأكثر من واحدة يشي بثروتهم وبفحولتهم، ويسهل التحالف مع عائلات الأعيان الأخرى، ويضمن لهم إنجاب صبيان لوراثتهم. في سندوب، كان محمد أغا، الموظف الحكومي، متزوج بأكثر من واحدة كنوع من المحاكاة لأسلوب الطبقة الحاكمة، ويمكن مقارنة تعدد زيجات التجار بنمط الزواج بين تجار المنصورة[١٠٨]. أما بالنسبة لقارئ القرآن، وشيخ الطريقة، والجندي، وخاصة عمال المصنع، فمن المحتمل أن ما كانت تؤديه زوجاتهم من عمل أسهم في الدخل أو كان مورد رزق لعائلاتهم. كانت النساء يغزلن معظم الخيوط التي يحتاجها النساجون المصريون[١٠٩]، ومن ثم فقد كان يجري تجنيدهن للعمل في مصانع الغزل التي أقامها محمد علي. ومن المحتمل أن زوجات عمال المصانع كن من بين أولئك الذين تم توظيفهم في "الفوريقة"، لكن موظفي التعداد لم يسجلوا مهن النساء حيث إن الرجال فقط كانوا يخضعون للضريبة ويمكن تجنيدهم. وقد لاحظ لين أن الزوجات المتعددات لرجل فقير كن يدفعن نفقاتهن، أو تقريبًا كذلك، "عن طريق حرفة ما أو مهنة"[١١٠]. وهذا جعل تعدد الزوجات ممكنًا بالنسبة لرجال منخفضي الدخل. كان الزواج المتعدد عبئًا ماليًا في الطبقتين الوسطى والعليا، حيث إن عادات تغطية النساء وحجبهن تمنع النساء من العمل خارج البيت.

بالإضافة إلى ممارسة تعدد الزوجات بين كل الطبقات الاجتماعية، كانت العائلات التي تتأثر بذلك أكثر مما تشير إليه بيانات التعداد على نحو مباشر. كان تعدد الزوجات لا يُمثل في التعداد بشكل كافٍ، وذلك على الأقل بطريقتين: الأولى، كان هناك ما يمكن

تسميته بالتعدد الانتقالي أو المؤقت. أي أنه كان من الممكن (ولا يزال) أن يتزوج الرجل بأكثر من زوجة ويطلق الزوجة الأولى بعد مرور فترة قصيرة. وهذا واضح من المقارنة بين مراجعات التعدادات الحديثة ببيانات الزواج. في تعداد عام ١٩٣٧، على سبيل المثال، كان ٣,٤ بالمائة فقط من الرجال المتزوجين متعددي الزوجات، ولكن في نفس العام، كان ٩,٦ بالمائة من كل الزيجات تعددية[١١١]. وكان من غير المستبعد، ولا يزال، لأي رجل أن يخفي زواجه الثاني عن زوجته الأولى، وأن يتسبب الكشف عن ذلك في طلاق سريع أو انفصال غير رسمي، كما حدث مع هدى وعلي شعراوي، وكذلك مع والدي إبراهيم الهلباوي. وهذه الحالة منتشرة بشدة حتى إنه، منذ ١٩٧٩، أباح قانون الأحوال الشخصية للمرأة المتزوجة أن تطلب التطليق خلال ١٢ شهرًا من معرفتها بأن الزوج قد تزوج بأخرى. وعلى عكس ما يوصي به القرآن من العدل بين الزوجات المتعددات وعدم ترك إحداهن "كالمعلقة" (النساء: ٣، ١٢٩)، اعتاد الرجال الذين يتزوجون عدة زوجات أن يهملوا الزوجة الأولى، كما فعل والد الهلباوي. ولاحظ لين أن هذا كثيرًا ما كان يدفع الزوجة الأولى لأن تلجأ إلى الاحتماء بوالديها أو أحد إخوتها ورفض العودة، مما ينتهي بحكم النشوز الذي يعفي زوجها من التزامه بالإنفاق عليها[١١٢]. ولا يزال هذا التعسف المسيء يحدث حتى يومنا هذا[١١٣].



شكل ٤. "عائلة فلاح من سخا"، في محافظة الغربية، أواخر العقد ١٩٢٠.

لا نعرف علاقة كل فرد بالآخر في هذه العائلة، ولكن يبدو أن الرجل الموجود في الوسط هو كبير العائلة. ويوحي طربوشه بأنه تلقى بعض التعليم، وأنه ربما لم يكن "فلاحًا" بمعنى من يمتهن الزراعة. والوقفة الجامدة ونظرة البنات الزائغة بعيدًا عن الكاميرا تتباين مع الظهور الواعي بالذات للحضريين في الصور السابقة.

المصدر: Jean Lozach, Le Delta du Nil: Etude de Géographie Humaine (Cairo: Imprimerie E. & R. Schindler, 1935), planche 1

الطريقة الثانية التي ينخفض بها تمثيل تعدد الزوجات في سجلات التعداد هي عدم الاتساق في تسجيل السراري. سجل موظفو التعداد كل امرأة متزوجة كزوجة لفلان، مما يجعل من السهل معرفة الرجل متعدد الزوجات. لكن بعض الرجال كانوا يجمعون بين اتخاذ سرية وزواج تعاقدي، أو يستبدلون الزواج التعاقدي بسرية. فالرجل الذي لديه "زوجة جارية" كان يسجل في سجلات تعداد القاهرة(١١٤). لكن في سجلات القرى التي تم فحصها، كانت الجواري اللائي ربما كن سريات أو مستولدات لا يتم تعريفهن بهذه الصفة. وعلى سبيل المثال، في سجلات تعداد إخطاب في ١٨٤٨، كان العمدة أحمد الأتربي في الخامسة والأربعين، وكانت لديه ثلاث زوجات: رقية، في السبعين (طبق الأصل)، سرية، في الخامسة والأربعين، وفطومة، في الخامسة والعشرين. وكانت فاطمة، جارية في الخامسة والعشرين، من أعضاء البيت أيضًا. توفي أحمد بعد حوالي ثلاثة عشر عامًا. ويُظهر بيان التركة الخاص به، والمسجل في محكمة المحافظة الشرعية، أنه في خلال هذه الفترة تزوج بزوجة رابعة، هي فاطر البدوية. وسُجلت وريثة أخرى باعتبارها ابنته، وهي ابنة المستولدة فاطمة التي كانت قد توفيت قبل ذلك. كانت نفيسة مسجلة في تعداد ١٨٤٨ باعتبارها ابنة أحمد الأتربي البالغة سنة واحدة من عمرها، ولكن بدون إشارة إلى أن أمها هي فاطمة. ولولا أن ابنتها عاشت لتصبح من ورثة أبيها، ما كان دور فاطمة كمستولدة قد ظهر(١١٥). ومن المؤكد تقريبًا أن نمو عدد الرقيق أثناء الربع الثالث من القرن التاسع عشر نتج عنه زيادة في أعداد السراري وتعدد الزوجات. وقد ظهر في تعداد ١٨٦٨، في القرى الأربع، ست وسبعون جارية في سن المراهقة، أو العشرينيات، أو الثلاثينيات، وكانت ست عشرة فقط من بينهن متزوجات زواجًا تعاقديًا. ولا نستطيع أن نعرف كم من الستين الباقيات كن سراري، إلا بالتخمين.

ومع أخذ عينة من إعلامات الوراثة المسجلة بين ١٨٦٠ و١٨٨٥ في المحكمة الشرعية الابتدائية بمدينة المنصورة، ومحكمة محافظة الدقهلية، نجد أنها توحي بأنماط معينة من اتخاذ السراري. لقد تمتع الأعيان في الحضر والريف على السواء باتخاذ السراري. اثنا عشر من أعيان المنصورة تركوا إما زوجة كانت معتوقة قبل الزواج، أو أبناء أنجبوهم من مستولدات[١١٦]. أعيان الحضر كانوا إما رجالا ذوي صلة بالنظام السياسي اعتادوا اتخاذ سراري شركسيات أو حبشيات، أو من كبار التجار الذين يميلون لاتخاذ سرية من أفريقيا جنوب الصحراء والتي توصف: سودانية، أو زنجية، أو سودة. كان معظم الأعيان الأحد عشر الريفيين الذين كانت لديهم سراري من العمد أو المشايخ، أو من عائلات العمد والمشايخ، ومعظم النساء كن أفريقيات من المجلوبين عبر الصحراء، أو حبشيات. وتمثل السراري اللائي ظهرن في بيانات التركات نسبة غير مؤكدة من كل السراري، ومن المحتمل أنهن أقلية، حيث إنه لا تسجل بين الورثة إلا اللائي تزوجهن أسيادهن وعشن بعد وفاتهم، ومن المحتمل ذكر المستولدة التي عاش طفلها بعد وفاة الأب كأم لوريث فقط.

الزواج الرفاقي

حتى حلول الحرب العالمية الأولى كان نظام الزواج بالنسبة للطبقتين الوسطى والعليا لا يشجع لقاء العروسين قبل يوم الزفاف، مما كان يؤدي إلى حجب إمكانية أن يلعب التجاذب والتوافق بين الجانبين دورًا في اختيار الشريك. كان التجاذب عاملاً في اختيارات زواج كل من الرافعي، الذي كان معجبًا بعائشة قبل التقدم للزواج منها، وموسى، الذي قضى وقتًا كافيًا مع عروس المستقبل قبل أن تصبح خطيبته. لكن بحلول أوائل القرن العشرين، كانت قضية هل ينبغي أن يكون التجاذب المشترك أو حتى الحب عاملاً في اختيار الشريك، قد أصبحت موضوعًا للنقاش، وقد تناولتها ناصف في مقالات نشرت حوالي ١٩٠٨-١٩٠٩. عارضت ناصف ما أسمته بجدارة زيجات "عمياء"، يلتقي فيها الزوجان لأول مرة يوم الزفاف، محتجة بأن المقابلات قبل الزواج ضرورية لكي يستطيع للرجل أن يعرف بشكل تقديري مدى تعليم وشخصية خطيبته وعائلتها. لكنها عارضت "خطة الغربيين من وجوب معاشرة الخطيبين زمنًا ليتمكن كلاهما من استطلاع

طبع صاحبه". فهذا قد ينتج عنه الحب فعلاً، وهو أمر غير مرغوب، لأنه يمكن أن يعمي الفرد عن عيوب الآخر[١١٧]. وقد أصبحت فكرة أن يسبق الحب الزواج أكثر انتشارًا بحلول أواسط القرن العشرين، على الأقل في الروايات والأفلام حتى لو لم تكن متحققة في الواقع دائمًا، وهو السبب الذي جعل علوبة وجمعة يتناولان هذا الموضوع من نفس منظور ناصف. وهكذا، بينما كان الرأي المتنور في أوائل القرن العشرين يرى أن اللقاء مطلوب قبل الزواج، فقد كانت هناك أشياء كثيرة على المحك في الزواج بحيث لا تسمح للشباب/الرجال والنساء السير وفق رغبة القلب، واختيار الشريك الآخر بحرية.

من أحمد شفيق إلى سلامة موسى، كانت الرغبة في اللقاء قبل الزواج مبررة على أساس المنطق الذي يقول إن ذلك سوف يتيح للزوجين ترسيخ معرفة كل منهما بالآخر، كبداية سليمة لعلاقة رفقة ومودة. أو، من الناحية الأخرى (ضمنيًّا)، أن اللقاء قبل الزواج قد يمكن الاثنين من اكتشاف فقدان الجاذبية أو التوافق بينهما. ولكن، لم يُشر أي من كُتاب المذكرات الذين نبحثهم هنا إلى الرغبة في التصرف باستقلالية في اختيار الشريك. ولم يعترض أحد على تدخل العائلة أو الآخرين في عملية الاختيار أو في مفاوضات ما قبل الزواج. كان المصريون المتعلمون في ذلك الوقت يألفون مثال الزواج القائم على الحب، حيث إن ذلك كان من الصور المتكررة في الروايات، ومنها روايات كثيرة مترجمة عن اللغات الأوروبية[١١٨]، كما كان يتزايد ظهوره في الصحافة. ولكن، عند النظر إلى المراحل المبكرة من حياتهم، لم يتذكر هؤلاء الكُتاب الرغبة في الاستقلالية التامة في اختيار الشريك، وبعد حوالي نصف قرن، كتب اثنان منهم ضد تلك الفكرة.

لم يؤد انتشار أيديولوجية العائلة الجديدة إلى التخلي عن تدبير الزيجات والتفاوض بشأنها، رغم أن نظام اختيار الشريك والمفاوضات قبل الزواج قد تغيرت كثيرًا منذ أوائل القرن العشرين. فعلى عكس ما كان يحدث آنذاك، أصبح الشباب من الجنسين اليوم لديهم الفرصة للقاء والتعارف على الشريك المحتمل في المدرسة وفي الجامعة، كما أنهم ينخرطون بشكل أكبر في مفاوضات ما قبل الزواج. ولكن في أواخر القرن العشرين، ظل الزواج المدبر هو العُرف السائد[١١٩].

الفصل الثالث

إصلاح الزواج

المثقفون التجديديون وأيديولوجية العائلة الجديدة

رغم ظهور تأثير التغيرات الجارية في العوامل السياسية والاجتماعية والديموجرافية على أنماط الزواج وتشكيل العائلة في الطبقة الحاكمة وطبقة الأفندية البازغة، شهد القرن التاسع عشر تطورات مهمة في مجال الأفكار. فبداية من أعوام العقد ١٨٨٠، ومن خلال الصحافة الدورية المزدهرة، بدأت تنتشر أيديولوجية جديدة للعائلة، ودارت حولها المجادلات بين المصريين المتعلمين، وبحلول سنوات العقد ١٩٢٠، كانت المبادئ الأساسية لهذه الأيديولوجية قد اكتسبت قبولاً واسعًا في الطبقات الوسطى والعليا. كانت الفكرة الأساسية في أيديولوجية العائلة الجديدة هي أن الأسرة هي الوحدة الأساسية في أي مجتمع، وأن قوة المجتمع ورفاهيته تعتمد على حياة عائلية سليمة. إن الوظيفة الرئيسية للعائلة هي تربية الأطفال، الذين هم مستقبل الأمة. ولكي تتقدم الأمة، لابد أن يتلقى الأطفال تربية تغرس في شخصية كل منهم الصفات المحببة بالإضافة إلى التعليم الرسمي، وهذه العملية لابد أن تبدأ في الطفولة المبكرة من خلال البيت.

تألفت الأيديولوجية الجديدة للعائلة من عدد من الأفكار المترابطة. فنتيجة أهمية بيئة المنزل في تربية الطفل، أصبح من صالح المجتمع أن يسود الأسرة الاستقرار والانسجام. وتم اعتبار الزوجين وأطفالهما المثل الأعلى "للأسرة"، وأضفيت قيمة كبيرة على الزواج القائم على الرفقة والتفاهم. وألقت قيم الحياة المنزلية (الأيديولوجية المنزلية) على النساء عبء الدور الرئيسي في إدارة البيت وتربية الأطفال – باعتبارهن الزوجات والأمهات. وكان لهذه الأفكار تأثيرها على النساء بما يتجاوز تقييدهن داخل المجال الخاص. وأكد مؤيدو أيديولوجية العائلة الجديدة ضرورة تعليم النساء لكي يصبحن قادرات على القيام بأدوارهن المنزلية بكفاءة، كما أكدوا الفوائد الإضافية للتعليم حيث إنه يجعلهن رفيقات أفضل لأزواجهن. وبالإضافة إلى فكرة اللقاءات قبل الزواج التي تتيح إمكانية التعارف

بين زوجي المستقبل، أكدوا أن العروس المتعلمة لديها إمكانية أفضل للتوافق، ومن ثم يسود الانسجام والاستقرار الحياة الأسرية. ومن أجل الانسجام والاستقرار في الأسرة، كان هناك أيضًا النداء بعدم الإقدام على تعدد الزوجات أو الطلاق السهل. لم تكن أيديولوجية العائلة الجديدة موجهة في الأساس نحو توسيع حقوق المرأة، لكنها كانت بشيرًا مهمًّا بالاتجاه النسوي. لقد رفعت من قيمة الرفقة الزوجية، ومن ثم الزواج الأحادي. كما رفعت من قيمة تعليم النساء والعمل المنزلي باعتبارهما من مكونات مشروع النهضة. وهكذا كان ذلك أساسًا استطراديًّا استطاعت النسويات الأوليات بناء عليه إقامة قضية لمشاركة النساء في الحياة العامة.

قبل مقدم الأيديولوجية الجديدة للعائلة، كانت جوانب متفرقة من حياة العائلة تتناولها دراسات متنوعة، من بينها أنواع من النثر والشعر، وأعمال حول أدب السلوك، وكتيبات فقهية مثل المختصرات وشروحها وهوامشها. في المؤلفات الفقهية قبل عصر الاستعمار، كانت الفصول التي تتناول الزواج والطلاق والميراث والولاية الشرعية تتخللها فصول حول الضرائب والشراكة التجارية، والدعاوى القضائية والبيوع. وكانت هناك كتيبات أقصر تتناول الإجراءات الشرعية للزواج، والسلوكيات السليمة للعلاقات الزوجية، ولكن المفهوم الحديث الخاص بالأسرة (المكونة من زوجين في زواج أحادي وأطفالهما) باعتبارها اللبنة الأساسية للمجتمع، كان نتاج الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. في هذا الثلث الأخير من القرن التاسع عشر أيضًا أصبحت الأسرة موضوعًا للنقاش العام والسياسة الحكومية، بما يشمل "سن" قانون العائلة كمجال قانوني خاص منفصل، والذي عُرف "بقانون الأحوال الشخصية". من هذه الناحية، كان المصريون قبل العصر الاستعماري أشبه بالأوروبيين قبل العصر الحديث. ففي أوروبا الغربية، اكتسب مصطلح "الأسرة" مضمونه الحديث في أوائل القرن التاسع عشر، ليشير إلى جماعة منزلية، تتكون من زوجين وأطفالهما. كانت العائلة في عصور أقدم إما جماعة موسعة من الأقارب لا يعيشون معًا، أو بيت عائلي واحد، ويشمل ضمن سكانه بعض العبيد والخدم الذين لا تربطهم بالعائلة علاقة دم أو زواج[1]. وفي أوروبا، أيضًا، "وُضع" قانون الأسرة كباب منفصل من القانون في القرن التاسع عشر[2].

كان لأيديولوجية العائلة المصرية عدد من الملامح المشتركة مع أيديولوجية العائلة الأوروبية–الأمريكية، حيث اعتمدت كلتاهما على الفكر التنويري الأوروبي. شارك

المفكرون التجديديون الذين أنتجوا هذه الأيديولوجية في الانتشار عبر القومي لمجموعة من الأفكار حول الحضارة، والتعليم، وتربية الأطفال، والمرأة، والعائلة، وهي أفكار مزجوها مع الأفكار الإسلامية قبل الكولونيالية[٣]. أراد التجديديون محاكاة الحضارة التي وصلت إليها أوروبا، لكنهم لم يعتبروا أنفسهم متغربين، أو داعين إلى التغريب. لقد فهموا أن الحضارة هي أعلى مرحلة من التقدم الإنساني، وأن المجتمع الإسلامي قادر على إحرازها. وقد وصفت أمنية الشاكري Omnia El Shakry كيف قام علماء الاجتماع المصريين في القرن العشرين بتبني "كثير من اللغة والعديد من التصنيفات" الخاصة بالعلوم الاجتماعية الكولونيالية، بما فيها "أفكار التخلف، والتقدم، والتطور" رغم أنهم وظفوا هذه الأفكار لخدمة التقدم الاجتماعي[٤]. لقد كان التجديديون في القرن التاسع عشر أسبق من علماء الاجتماع في تبني النظريات الأوروبية حول الزواج وتشكيل العائلة، ومكانة المرأة ودورها، وتربية الأطفال والتعليم، وتأثير كل هذا في تقدم المجتمع المصري، كل ذلك رغم أن الأوروبيين في ذلك الوقت راحوا ينشرون نفس النظريات لتأكيد تخلف المصريين وتدنيهم[٥]. لم يكن من الضروري لاعتبار الحضارة الأوروبية مثالاً أن يتبنى التجديديون وجهة النظر الاستعمارية. لقد لاحظوا التفوق الأوروبي في الثروة والسلطة، وكان من المنطقي أن يتساءلوا عن أسباب هذا التفوق[٦].

فضلاً عن ذلك، كان التجديديون قادرين على التعرف إلى مصادر الحضارة المعاصرة داخل تراثهم الثقافي نفسه – أي داخل الإسلام. إصلاح نظام الزواج، معارضة تعدد الزوجات والطلاق السهل، تعليم النساء: كل ذلك كان له ما يؤيده في تفسير بعض الآيات القرآنية والأحاديث، وبعضها كان موجودًا مسبقًا في الكتابات الفقهية وآداب السلوك قبل المرحلة الاستعمارية. اكتسبت مثل هذه الإصلاحات جاذبية بناء على فكرة أنها سوف تؤدي إلى التقدم الحضاري مثل أوروبا، لكن النصوص الدينية جعلتها جائزة، إن لم تكن واجبة على المؤمنين. ومع ذلك، أُضفيت هالة من القداسة على أفكار أخرى ليس لها أساس نصي – مثل الأيديولوجية المنزلية، والتي جعلت مكان المرأة في البيت. وكانت الحجة المستخدمة هي أنه إذا كانت النساء مناسبات للمنزل بطبيعتهن، فلابد أن الله فرض ذلك عليهن.

اتخذت أيديولوجية العائلة الجديدة صياغتها من خلال جدل فكري مع الكتابات قبل الكولونيالية حول الزواج والعلاقات الزوجية في عملية من التهجين الفكري. أحيانًا كان

يجري تعديل الأفكار الأوروبية، مثل قضية تعدد الزوجات، وهو أمر مسموح بنص قرآني. رفض التجديديون تعدد الزوجات، لكنهم دافعوا عن تقييده بدلاً من حظره. وتم ترحيل بعض الأفكار القديمة في الكتابات قبل الكولونيالية إلى أيديولوجية العائلة الجديدة، وأهم هذه الأفكار هي العلاقة القائمة على النفقة مقابل الطاعة[٧]. في هذه العلاقة، تستحق النساء النفقة من أزواجهن، وعليهن الطاعة لهم. كانت الطاعة في المرحلة قبل الكولونيالية تفرض على المرأة المتزوجة البقاء في البيت ولكنها تعفيها من أي التزام بأعمال الطبخ وشئون المنزل أو رعاية الأطفال. لكن في أيديولوجية العائلة الجديدة أصبحت علاقة النفقة مقابل الطاعة تعطي قوة لمثال الحياة المنزلية التي تكون فيها المرأة مسئولة عن إدارة شئون البيت وتربية الأطفال، بينما حُذف إعفاء النساء من الواجبات المنزلية.

يبدأ هذا الفصل بمناقشة الكتابات قبل الكولونيالية للمسلمين حول الزواج، ثم يتتبع ذلك بصياغة أيديولوجية العائلة الجديدة في أعمال المفكرين التجديديين أثناء الثلث الأخير من القرن التاسع عشر والعقد الأول من القرن العشرين. وربما أقرب الأشياء إلى الأدبيات التي تتناول العائلة في الكتابات قبل الكولونيالية ضرب من الكتيبات يتناول الزواج والعلاقات الزوجية كانت تستخدم للتدريس وكمرجع، وانتشر العديد منها في مصر قبل دخول الطباعة وبعدها. وكانت هذه الكتيبات من نوعين، أحدهما يهتم في الأساس بالجوانب الشرعية من الزواج، وبما أن المحاكم الشرعية في مصر كانت تطبق تعاليم مذاهب السنة الأربعة كلها حتى أواسط القرن التاسع عشر، لذا كانت بعض هذه الكتب دراسات مقارنة لأحكام الزواج. وقد اعتمدت على اثنتين من هذه الكتيبات على وجه الخصوص، هما: كتاب حسن العدوي الحمزاوي، *أحكام عقود النكاح* (١٨٥٩)؛ وكتاب أحمد بن عمر الديربي، *كتاب غاية المقصود لمن يتعاطى العقود* (١٨٨٠). كان العدوي (١٨٠٦-١٨٨٦) شيخاً مالكيًا ومعلمًا في الأزهر[٨]. أما الديربي، فكان شيخاً شافعيًا، وكان أيضًا معلمًا في الأزهر، وألّفَ كتابه بين ١٦٩٤-١٦٩٥ و١٧١١[٩]، وطُبع بعد أكثر من قرن ونصف.

النوع الآخر من الكتيبات كان يقدم توجيهًا للسلوك القويم في العلاقات الزوجية. ومن هذا النوع الأخير نموذجان هما: عبد المجيد علي الحنفي، مطلع البدرين فيما يتعلق بالزوجين (١٨٦٢)، ومحمد بن عمر النووي، شرح عقود اللجين في بيان حقوق الزوجين

(١٨٧٨). قدم عبد المجيد علي نفسه عالمًا حنفيًا وخادمًا لمقام السيدة زينب بالقاهرة. ومن المحتمل أنه عاش في القرن الثامن عشر، حيث إن آخر من استشهد بهم كان الحَصْكَفِي (توفي ١٦٧٧)[١٠]. ومثل رسالة الديربي، يبدو أن رسالته انتشرت كمخطوطة حتى طُبعت بعد قرن أو أكثر. أما النووي، فكان شافعيًا ومن أهالي جاوة، في إندونيسيا الحالية، وأقام في مكة بعد أن قدمها للحج. طُبع شرحه لكتاب عقود اللجين في القاهرة[١١]، وساهم في النقاشات الجارية في مصر. وقد نُسب عقود اللجين نفسه إلى "مجموعة من العلماء"، وهناك إشارة إلى العالم المصري ابن حجر الهيثمي (توفي ١٥٦٧)، توحي بأنه أُلف في مصر في أواخر القرن السادس عشر أو السابع عشر. وضع هذان الكتابان إطارًا للعلاقات الزوجية من حيث ما هو حق كل من الزوجين على الآخر، وما واجبه نحوه، أو بعبارة أخرى ما هي "حقوق الزوجين"، العبارة التي جاءت في عنوان كتاب النووي.

نستشف من هذه الكتيبات كيف كان علماء الدين في مصر العثمانية يرون العلاقات الزوجية السليمة. وقد استمرت منتشرة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، في نفس الوقت الذي كان فيه المفكرون التجديديون يحاولون تعزيز رؤية بديلة للعلاقات العائلية في كتب و دوريات. كان التجديديون في حوار مع الكتابات قبل الكولونيالية، وذلك رغم تأثرهم العميق بالفكر الأوروبي، والفكر الفرنسي على وجه الخصوص، نتيجة تفوق اللغة الفرنسية بين المسئولين والمثقفين، ومحاكاة النمط الفرنسي في المدارس الحكومية الجديدة والنظام القضائي. والمفكرين الذين نتناول أعمالهم فيما يلي هم: رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣)، علي مبارك (١٨٢٣–١٨٩٣)، محمد عبده (١٨٤٩–١٩٠٥)، قاسم أمين (١٨٦٣–١٩٠٨)، عائشة التيمورية (١٨٤٠–١٩٠٢)، زينب فواز (تقريبًا ١٨٥٠–١٩١٤)، وملك حفني ناصف (١٨٨٦–١٩١٨)، والتي كتبت تحت اسم القلم "باحثة البادية". كانت عائشة التيمورية وزينب فواز هما الوحيدتان ضمن هذه المجموعة لا تعرفان الفرنسية. وتعتبر النساء نسويات أكثر من كونهن تجديديات، ولكنهن شاركن إلى حد كبير في الإيمان بالاتجاه التجديدي لمعاصريهن من الذكور. وهؤلاء لم يكونوا أقل نسوية، فقد كتبوا عن تصورات وتجارب النساء عن معرفة حميمية، وكانوا يعتقدون بأن تعليم النساء وحماية حقوقهن ليست ضرورية فقط لتقدم المجتمع، ولكنها أيضًا مفيدة في ذاتها.

النصوص الحداثية التي نبحثها في هذا الفصل معروفة جيدًا، لكن حتى الآن لم تُدرس معًا ككتلة من المؤلفات المتركزة حول قضية العائلة. وقد اكتشف بعض المؤلفين المتأخرين مشاعر مناصرة للاتجاه النسوي في كتابات الطهطاوي[١٢]، المصلح الشهير الذي كرس مجهوداته لتطوير المؤسسات التعليمية على الطراز الأوروبي، والذي اجتهد في الدفاع عن تعليم النساء. قدم الطهطاوي وعدًا لابنة عمه وزوجته، كريمة بنت محمد الفرغلي، بأن يلتزم بزواج أحادي، وقد استُشهد بهذا الوعد كدليل آخر لاتجاهه النسوي؛ لكن هذا الوعد كان على شكل "تعليق الطلاق"، الأمر الذي كان أداة تستخدمها النساء عادة، كما رأينا، لمنع أزواجهن من اتخاذ زوجات أخريات أو سراري[١٣]. كان الاهتمام الرئيسي للطهطاوي ينصب على التعليم باعتباره أساس التحضر، وبالدور المهم للأسرة في تربية الأطفال. وقد تسبب هذا البحث عن الاتجاه النسوي لديه إلى تشتيت الانتباه عن مساهماته التأسيسية في أيديولوجية العائلة الجديدة التي اعتبرت الأسرة النواة هي الوحدة الأساسية للمجتمع، وتشجيعه لجوانب الانسجام والاستقرار في الأسرة باعتبارها في صالح المجتمع. وقد وضع الطهطاوي آراءه حول التعليم والعائلة في كتابه **المرشد الأمين للبنات والبنين** (١٨٧٢)[١٤]. وكان الخديوي إسماعيل هو الذي كلف الطهطاوي بكتابة المرشد عندما كان يجري وضع الخطط للتوسع في التعليم الابتدائي. وهو يعتبر في الأساس بيانًا بما ينبغي أن يبنى عليه نظام تعليمي عصري[١٥].

درس الطهطاوي العلوم الدينية في الأزهر، وقرأ الفلسفة على يد أستاذه، الشيخ حسن العطار (١٧٦٦ – ١٨٣٥)، وهو من المؤيدين المبكرين لمشروع محمد علي التعليمي. والتقى بالثقافة الفرنسية وهو يقوم بعمل الإمام لأول بعثة للطلاب إلى باريس (١٨٢٦ – ١٨٣١). وهناك توسع في القراءة كثيرًا، وتفاعل مع المفكرين، وبدأ يترجم الكتب. وفي عام ١٨٣٤، نشر كتابه الأشهر عن فرنسا والفرنسيين، تخليص الإبريز في تلخيص باريز. وفي العام التالي عُين مديرًا لمدرسة الألسن في بداية إنشائها، والتي قامت أيضًا بدور معهد للترجمة[١٦].

كان علي مبارك زميلاً أصغر للطهطاوي، وهو ينتمي إلى الجيل الأول من المصريين الذين تعلموا في مدارس الحكومة الجديدة. شارك في بعثة للطلاب إلى فرنسا (١٨٤٤ –١٨٤٩)، وعاد إلى باريس فيما بعد لأشهر قليلة كمسئول حكومي في ١٨٦٧–

١٨٦٨. وتحت حكم الخديوي إسماعيل، تولى إدارتي الأشغال العمومية والتعليم أكثر من مرة، وكان مساهمًا رئيسيًا في خطة إعادة تنظيم التعليم التي قادت إلى تكليف الطهطاوي بكتابة المرشد. وأشهر أعماله هو كتابه متعدد المجلدات الخطط التوفيقية، وهو جغرافية اجتماعية وتاريخية لمصر(١٧)، ولكنه عبر عن أفكاره حول حياة الأسرة في أعمال أقل شهرة. كان كتاب طريق الهجاء (١٨٦٨) أحد الكتب الدراسية المقررة على المدارس الابتدائية، وضم مقالات للتدريب على القراءة، والتي قال بأنها: "لتحلية أذهان الأطفال بمعلومات أدبية نظيفة" (١٨). والكتاب الآخر كان أقرب إلى الأعمال الروائية، علم الدين (١٨٨٢)، وكانت الحبكة في هذا العمل تدور حول الشيخ علم الدين، وهو أزهري قابل مستشرقًا بريطانيًا في القاهرة، ويقوم هو وابنه بمصاحبة هذا المستشرق في الطريق إلى فرنسا. من المحتمل أن علم الدين كُتبت قبل عشر سنوات تقريبًا من نشرها(١٩). كان هذا الكتاب وكتاب طريق الهجاء لهما غرض تعليمي، ويتناولان مجموعة متنوعة من الموضوعات التي تشمل التعليم، والحياة العائلية، ومكانة النساء، وإن لم يقتصرا على هذه الموضوعات. أما تجربة مبارك في الزواج، الذي ترمل، وطلق، فلا انعكاس لها في الكتابين(٢٠).

نحو أواخر القرن، تقدم المصلح الإسلامي ومفتي الديار المصرية، محمد عبده، والمحامي قاسم أمين، بأفكار تعزز مثال الأسرة النواة عن قناعة بأن الحياة الأسرية السليمة ضرورية للتقدم الاجتماعي. تخرج محمد عبده من الأزهر، ودرس أيضًا مع العالم الإيراني السيد جمال الدين المشهور بالأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧)، والذي عرفه بالعلوم المنطقية(٢١). أما قاسم أمين، فقد درس في المدارس الحكومية، ومن ضمنها مدرسة الحقوق الخديوية، وأكمل دراسته لينال درجة في القانون من جامعة مونبلييه. وعلى عكس الطهطاوي ومبارك، اللذين كانا معلمين وموظفين حكوميين، كان محمد عبده وقاسم أمين يعملان في سلك القضاء في المحاكم الأهلية، واطلعا على العديد من المشكلات العملية التي تواجهها النساء المتزوجات. وهكذا، بالإضافة إلى الإعلاء من قيمة تعليم النساء والأسرة النواة، دافع الرجلان عن إصلاح أحكام العائلة عند المسلمين من أجل تقوية الحياة العائلية. ساهم محمد عبده في تطوير أيديولوجية العائلة بمقالات متعددة نُشرت في الوقائع المصرية، وكان يحررها أثناء الفترة من ١٨٨٠-١٨٨٢. وفيما بعد، أثناء

توليه منصبي القاضي والمفتي، تناول قضية الأسرة في تقرير حول إصلاح المحاكم الشرعية (١٩٠٠)، وقدم تفسيرًا غير مكتمل للقرآن نُشر مسلسلاً في مجلة المنار، وعُرف تحت عنوان تفسير المنار (١٩٠٠-)، كذلك قدم تقارير وفتاوى تدعو إلى إصلاحات معينة في وزارة العدل. نشأ محمد عبده في بيت متعدد الزوجات، وتزوج من امرأة من قريته وعمره ستة عشر عامًا، وهو لا يزال طالبًا. وقد توفيت بعد سنوات أثناء نفيه في بيروت، وقيل إنه لم يستطع التدريس لعدة أيام بسبب الحزن. وسرعان ما تزوج مرة أخرى[٢٢].

تناول قاسم أمين قضية العائلة أولاً في كتابه Les Égyptiens: Réponse a M. le Duc d'Harcourt (المصريون: رد على دوق آركور، ١٨٩٤)، وكان موضوعه نقض كتاب آركور بأن تخلف المصريين يرجع إلى الإسلام، وقدم دفاعًا عن حجاب المرأة وعزلها[٢٣]. وفي تلك السنة، تزوج زينب أمين توفيق، التي تلقت تعليمها على يد مربية إنجليزية في الحرملك. ومثل الكثير من نساء جيلها، كانت تغطي وجهها في المجال العام لفترة طويلة بعد أن غير زوجها آراءه وأصبح مدافعًا عن السفور[٢٤]. وفي كتاب تحرير المرأة (١٨٩٩)، أكد أمين أن الإسلام سمح للنساء بكشف وجوههن وبدخول المجال العام في وجود الرجال، وأضاف أن هذا ضروري لتعليمهن وللتقدم الاجتماعي. ولم يكن أول من يتقدم بهذه الأفكار، لكن موقعه المتميز كقاضٍ وهجومه القوي على الأعراف السائدة حول الجنسين، ساعدا على انتشار جدل هائل. وقد أطلق عليه المعجبون به "لوثر الشرق" ووُصف بأنه أحد مؤسسي الحركة النسوية المصرية[٢٥]. تركت مساهمة قاسم أمين في قضية تحرير المرأة آثارًا لا يمكن محوها، لكنها أدت إلى إسدال غموض نسبي على أفكاره حول العائلة، رغم أنها تشكل الجزء الرئيسي من كتاب تحرير المرأة.

في العقود الأخيرة، يميل المؤرخون إلى تأكيد كتابات النساء التي سبقت كتاب تحرير المرأة لإعطاء النساء حقهن المؤكد في التأسيس للحركة النسوية المصرية[٢٦]. لقد اتخذت الكاتبات على عاتقهن قضية الأسرة وكذلك قضية المرأة في أواخر سنوات العقد ١٨٨٠، وعقب ذلك أصبحت هذه القضايا من الموضوعات المتكررة في كتابات النساء وكذلك الرجال في الدوريات والكتب. ومثل الرجال الداعين إلى الحداثة والتجديد، عبرت النساء عن تأييدهن لتعليم النساء، والزواج القائم على الرفقة والألفة، والزواج الأحادي، ورحبن بالأيديولوجية الجديدة للمنزل، والتي كان مفهومًا أن النساء فيها لهن دور أساسي

في إدارة البيت وتربية الأطفال، رغم أن تشديدهن على تلك القضايا جاء بدرجات مختلفة.

جاءت الكاتبات الثلاث اللاتي نناقشهن هنا من خلفيات متنوعة. تنتمي عائشة عصمت تيمور لعائلة مصرية عثمانية عريقة من العائلات القريبة من العائلة الخديوية. وتلقت تعليمًا تقليديًّا على أيدي معلمات في الفارسية والعربية والتركية العثمانية، ولكن دراساتها انقطعت عندما تم تزويجها في الرابعة عشرة من عمرها من مسئول عثماني. وبعد وفاة زوجها، عادت إلى دراساتها وكتاباتها، لكن تأخر نشر كتاباتها أكثر بسبب حزنها على وفاة ابنتها صغيرة السن. نشرت بثلاث لغات، شعرًا ومقالات، ومجموعة قصصية بعنوان: **نتائج الأحوال في الأقوال والأفعال** (١٨٨٦)، ورسالة حول العائلة وشئون البيت، بعنوان: **مرآة التأمل في الأمور** (١٨٩٣)[٢٧].

أما زينب فواز، فقد نشأت في جنوب لبنان. وتعلمت القراءة أثناء شبابها كعضو في بيت سيدة متعلمة. وتختلف المصادر حول زواجها وطلاقها وظروف هجرتها إلى الإسكندرية. طُلقت من زوجها الأول قبل بداية مهنتها في الكتابة والنشر. وتزوجت مرة أخرى فيما بعد، لكنها طُلقت بعد أن اكتشفت أن زوجها، الذي عرفته فقط من خلال المراسلة قبل زواجها، كان لديه ثلاث زوجات. نشرت زينب فواز معجم تراجم لشهيرات النساء، وروايتين، ومسرحية، وفي أعوام العقد ١٨٩٠، بدأت تنشر مقالات في صحيفة النيل، وفي غيرها من الصحف، وقد جمعت بضع عشرات من هذه المقالات في كتاب بعنوان **الرسائل الزينبية** (١٩٠٥ أو ١٩٠٦)، وفي هذه المقالات كانت سابقة على بعض أفكار قاسم أمين حول تعليم وعمل المرأة[٢٨].

كانت النساء في جيل عائشة تيمور وزينب فواز لا يستطعن الحصول على تعليم متقدم سوى عن طريق تعليم خاص في المنزل. أما ملك حفني ناصف، التي تنتمي لجيل أصغر، ابنة القاضي والمعلم والشاعر البارز، فقد استطاعت أن تذهب إلى المدارس الابتدائية والثانوية الحكومية المخصصة للبنات، والتي افتتحت في ذلك الوقت في القاهرة. بعد أن أنهت تعليمها، عملت معلمة في قسم البنات بمدرسة عباس الابتدائية، التي كانت تلميذة فيها. وعندما بلغت الثانية والعشرين، حثها أهلها على الزواج من شيخ بدوي، وأقامت معه في الصحراء بالقرب من الفيوم. واضطرت للتخلي عن التدريس، ولكن أثناء ترتيبات الزواج، أصر والدها على حقها في أن تنشر وتقدم المحاضرات. لم تكن هي أو

والدها يعلمان بأن الشيخ كانت لديه بالفعل زوجة وابنة. كانت ملك قد تحدثت ضد تعدد الزوجات في مقالات نشرتها في صحيفة الجريدة. وقد جمعت ما يربو على عشرين من هذه المقالات مع خطب وقصائد في كتابها **النسائيات** (١٩١٠)[٢٩].

ما واجبات وحقوق كل من الزوجين تجاه الآخر

ذكر الإمام الغزالي (١٠٥٨ – ١١١١)، أنه في عصره كان هناك خلاف حول فضائل الزواج. فالمنافع تشمل إنجاب الأطفال، وأنه منفذ شرعي للرغبات الجنسية، والرفقة، ووجود شخصية تدير البيت وتتعهد الواجبات المنزلية. ويكتسب المرء أيضًا ثوابًا من الله لأنه يقوم برعاية أهل بيته الذين يعتمدون عليه. أما المثالب فهي تشمل عبء كسب دخل مشروع لإعالة التابعين له؛ ومعاملة الزوجة (أو الزوجات) معاملة لائقة، بما يشمل تحمل شخصية قد تكون صعبة؛ وأن الأمور الدنيوية تشغل الإنسان عن الاهتمامات الروحانية[٣٠]. كتب الغزالي من وجهة نظر ذكورية، ووجه خطابه إلى قراء ذكور، وهذا لم يكن غريبا. فالكتابات قبل الكولونيالية حول الزواج تعبر حصرًا عن عقلية ذكورية. أما العلماء المتأخرون، فكانوا أقل تحفظًا في النصح بالزواج للرجال القادرين على إعالة عائلة و/أو الذين يخشون أن تدفعهم شهواتهم إلى الزنا. وقد ذكر المفتي الدمشقي ابن عابدين (١٧٨٣ – ١٨٣٦)، والذي كانت أعماله تحظى بنفوذ في مصر في القرن التاسع عشر، أن كتب المذهب الحنفي تضع الفصل الخاص بالزواج بعد الفصول التي تتناول فرائض العبادات مباشرة، وبذلك فإن له أولوية على "الجهاد"، بما يشمل جهاد الحرب في سبيل الله. فالزواج مثل "الجهاد" يضمن استمرار المسلمين، وأن يكرس الإنسان نفسه له أفضل من النوافل الأخرى[٣١].

في هذه الأعمال، يوصف عقد الزواج بأنه يؤسس لعلاقة غير متعادلة، سلطة الزوج فيها صريحة. كان من المعتاد مقارنة الزواج بالرق. وصف ابن عابدين الحكم الشرعي الذي يمنع المرأة، وليس الرجل، من الزواج من شخص أقل منها مكانة بقوله: "النكاح رق للمرأة والزوج ملك". لن يفقد الرجل المكانة لأن سلطة الزوج على الزوجة تقارن بسلطة السيد على الرقيق. قال الإمام الغزالي أيضًا "النكاح نوع رق" نتيجة وجوب طاعة الزوجة لزوجها. أشارت مقارنة الزواج بالرق إلى حديث منسوب لواحدة أو اثنتين

من بنات أبي بكر، كان الهدف الأصلي منه هو أن الولي ينبغي أن يضع مصلحة ابنته في ذهنه وهو يرتب زواجها[٣٢]. أما الفقيه ابن قيم الجوزية، الذي عاش في القرن الرابع عشر، فقد رفع من مثال إنفاق الزوج على زوجته بمقارنة علاقتهما بعلاقة السيد بالرقيق[٣٣]. ووفقًا لكيشة علي، كانت المقارنات بين الزواج والرق حاضرة في التفسيرات الفقهية المبكرة و... "أغرق مصطلح 'مِلْك' كتابات الفقهاء". وفي المعتاد، كلمة "ملك" تعني الامتلاك، لكن في سياق الزواج كانت تعني "تحكم أو سلطة" الزوج على زوجته، أو "حقه" أو سلطته الشرعية في العلاقة الزوجية[٣٤]. وفي المذهب الحنفي، كان عقد الزواج يمنح الزوج "ملك المتعة"، القدرة على التمتع بزوجته، و"ملك الحبس"، القدرة على حبسها في منزله[٣٥].

لكن كتابات العصر العثماني كانت أقل في مقارنة الزوجة بالرقيق، ولكن الأغلب هو مقارنتها بالسجين أو الأسير، في مقارنة جاءت من خطبة الوداع: "واستوصوا بالنساء خيرًا، فإنهن عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئًا"[٣٦]. لكن هؤلاء المؤلفين فهموا أيضًا أهمية جودة الحياة الزوجية. ولكي يبدأ الزواج بداية ناجحة، أوصى بعض الفقهاء بأن يُسمح للرجل برؤية خطيبته مكشوفة الوجه واليدين قبل الزفاف، حيث إن ذلك سوف يؤدي إلى اللطف والألفة، وشجعوا الآباء ألا يزوجوا بناتهم الصغيرات من رجال متقدمين في السن، لنفس السبب[٣٧].

كان التعبير عن المثال المعياري في العلاقات الزوجية يأتي، كما سبق الذكر، بمصطلحات الالتزامات الخاصة بالحقوق والواجبات، وفي هذا السياق التاريخي، من المثير للدهشة استخدام مصطلح "حقوق" (المفرد: حق) بنفس معناه الحديث، حيث يبدو غير مناسب للعصر، رغم أننا ينبغي أن نعترف بأن المفهوم مماثل، وعادة يُفهم بنفس المعنى. في الاستخدام قبل الحديث، "حق" المرء هو ما يحق له، أو العكس، ما يحق عليه (أي ما هو مفروض عليه). وقام كل من عبد المجيد علي الحنفي والنووي بتضمين فصول في كتابيهما حول "حقوق الزوجة على الزوج"، و"حقوق الزوج على الزوجة"[٣٨]. هذه الصيغ تردد صدى عبارتين معروفتين جيدا في المصادر الدينية. إحداهما ترجع إلى الآية القرآنية ٢٢٨ من سورة البقرة "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة". والعبارة الأخرى من خطبة الوداع: "إن لنسائكم عليكم حقًا، ولكم عليهن حق"[٣٩].

توضح الآية القرآنية أن هذه الحقوق والواجبات ليست متماثلة، وهي معا تشكل علاقة النفقة مقابل الطاعة. من حق الزوجة الحصول على مهر، ونفقة مالية، وكسوة، ومنزل لائق، ومعاملة طيبة من زوجها. وإذا كانت لها ضرة أو أكثر، فمن حقها أن تعامل بالمساواة معهن في تلك الأمور وكذلك في الرفقة. وعلى الزوج أيضًا أن يوجهها، إن احتاج الأمر، فيما ينبغي أن تعرفه عن فروض العبادة، وعن الدورة الشهرية (التي تؤثر على الطهارة)، وعن واجبها في طاعته. وحيث إن الزوجة المطيعة تقتصر على البيت، فهي مثل السجين أو الأسير، وهذا سبب آخر للحرص في معاملتها. أما لو كانت غير مطيعة، أي ناشزة، فلزوجها أن يؤدبها بحرمانها من رفقته ومن العلاقة الجنسية، ويمكن كحل أخير أن يلجأ إلى ضربها ضربًا غير عنيف[٤٠]. وأكد النووي على فضيلة الصبر عند الزوج، واستشهد بقصة رجل ذهب إلى الخليفة عمر ليشكو من خلق زوجته (التي تحدثت إليه بطريقة متعجرفة). وعندما كان الرجل منتظرًا على باب عمر، سمع زوجة الخليفة تتحدث إليه بطريقة متعجرفة بينما ظل هو صامتًا. وعندما خرج عمر، شرح أنه يحتمل هذا من زوجته لأنه من حقوقها عليه، فهي تطبخ طعامه، وتخبز خبزه، وتغسل ثيابه، وترضع ولده، رغم أن ذلك ليس واجبا عليها، كما أن وجودها معه يمنعه عن الرغبات المحرمة. ثم نصح الرجل بأن يتخذ نفس الموقف من زوجته[٤١].

هذه الحكاية، بالإضافة إلى أنها تطالب الرجل بأن يتعامل مع زوجته بالصبر و التسامح – وهنا مرة أخرى، الكلام موجه فقط إلى الرجل – فهي تلقي الضوء على النقطة التي تقول إن المرأة المتزوجة، من الناحية الشرعية، ليست مطالبة بعمل شئون البيت أو تربية الأطفال. وقد صرح عبد المجيد علي مباشرة أن المرأة إذا قالت أنا لا أخبز ولا أطبخ ولا أعالج شيئا فإنها لا تجبر على ذلك شرعًا[٤٢]. والأكيد أن معظم النساء كن يقمن بأعمال المنزل ويعتنين بالأطفال، وهي مهام كانت مصنفة للنساء بقوة حتى إنه كان من المتوقع أن يقوم لين ودي نرفال بالزواج أو اقتناء جارية لأداء مهام المنزل ومن أجل العلاقة الجنسية المشروعة. ولكن في الطبقتين الوسطى والعليا، كانت أعمال المنزل تترك للجواري والخادمات الأحرار، وكثيرًا ما كانت تُستأجر المرضعات لإرضاع الصغار في سن الرضاع. وكانت سيدة البيت الكبير لعائلة من الطبقة العليا تشرف على هذه الأنشطة، لكنها لم تكن تؤديها بنفسها.

وقد أشار كل من النووي وعبد المجيد علي إلى سبب آخر لمعاملة النساء بالصبر والاحتمال، وهو أنهن ناقصات عقل ودين. وقد جاء هذا التعبير من حديث نبوي معروف جيدا[٤٣]، ولكن اثنين من الثلاثة الذين رووه، عبد الله بن عمر، وأبو هريرة، قالت عنهم فاطمة المرنيسي Fatima Mernissi إنهما كانا ناقلين لأحاديث مشكوك في صحتها، وتنم عن كراهية للنساء[٤٤]. وقارن بعض الباحثين الآخرين بين المحتوى الذي يساوي بين الجنسين في معظم سور القرآن بالتفسيرات التي جاءت بعد حياة النبي والقائمة على أحاديث كرست لتفوق الذكر بشكل عام، والتي لا تزال تُستدعى اليوم لتبرير عدم المساواة بين الجنسين والإيهام بأنها فرض من الله[٤٥].

نحو نهاية الفصل الذي خصصه النووي لحق الزوجة على زوجها تحولت مناقشته إلى بيان سلطة الزوج على زوجته. وأنهى هذا الفصل بحديث رواه ابن عمر يقول فيه أن النبي صور فيه سلطة الرجال في العائلة بالسلطة السياسية. قال إن كل رجل راعٍ، أي الذي يرعى مصالح رعيته – أي من يعتمدون عليه – سوف يُكافأ مكافأة كبيرة، وإذا لم يفعل ذلك، فكل منهم سوف يطالب بحقه منه يوم القيامة. وتوسعًا في الصورة المجازية، فالإمام أو رأس الدولة راعٍ، وهو مسئول عن رعيته/مواطنيه، عليه أن يرى حصولهم على حقوقهم؛ والرجل راعٍ في أهله، زوجته وغيرها، وهو مسئول عن رعيته، يؤدي حقوقهم، من نفقة وعشرة طيبة وما إلى ذلك؛ والمرأة راعية في بيت زوجها، تحسن تدبير المعيشة، والنصح له، والشفقة، والأمانة، وحفظ نفسها وماله وأطفاله، كما أنها مسئولة عن رعيتها، وهم أهل المنزل[٤٦]. إن استخدام هذا الحديث في أواخر العصر العثماني يصور كيف كانت العلاقات الاجتماعية والعائلية تراتبية كما هو الحال بالنسبة للنظام السياسي. كما توحي أيضًا بالتوافق بين الفكر الإسلامي قبل الكولونيالي مع الفكرة التنويرية للأسرة باعتبارها الوحدة الأساسية في النظام الاجتماعي والسياسي.

ألف النووي وعبد المجيد علي فصليهما حول حقوق الزوج على زوجته بشكل مختلف، ولكن كانت بينهما نقاط متماثلة. بدأ النووي فصله بالآية القرآنية "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" (سورة النساء، ٣٤)[٤٧]. ورغم وجود آيات أخرى تتضمن مساواة النساء داخل المجتمع المسلم، ومسئوليتهن نحوه، فإن هذه الآية المشهورة، كما تقول باربارا ستوفسر Barbara

Stowasser "تنص على أن نظام العائلة المسلمة الذي فرضه الله يقوم على سلطة الزوج على زوجته بناء على مسئوليته عن رعايتها اقتصاديًا وعلى خضوع الزوجة لسلطة الزوج؛ أي قوامته"(٤٨). هذه الآية، بعبارة أخرى، هي أساس علاقة النفقة مقابل الطاعة. وشرح النووي ذلك بقوله إن الرجال لديهم سلطة على النساء لأنهم ينفقون عليهن، بدفع المهر ورعايتهن. وأضاف أن المفسرين قالوا إن الرجال مفضلون على النساء لأنهم يحظون بقدر أعظم من العقل والعلم، والصبر على أداء الأعمال الشاقة، والقوة والكتابة، والفروسية. ثم راح يعدد المهن التي يقوم بها الرجال وتُمنع النساء من ممارستها، مثل المناصب الدينية والسياسية (أي المناصب التي لها سلطة على الرجال). في العائلة، يقوم الرجال بدور الأوصياء على النساء، ويأخذون نصيبا أكبر من الميراث، كما أن الانتساب يكون إلى التسلسل الأبوي(٤٩). وهكذا، كانت السلطة الزوجية للزوج مبررة بمسئولياته، وبما يتفق مع الفروق المتأصلة بين الجنسين، وانعكست هذه التبريرات على القناعات الاجتماعية.

ويبدأ عبد المجيد علي مناقشته قائلاً أن للزوج أن يحرم زوجته من فعل أشياء معينة لأنها يمكنها الإساءة إلى زوجها بالقول والفعل. فيجب عليها أن لا تهينه أو تؤذيه بأية طريقة، بل أن تظهر له الخضوع والاحترام. وقد روى أبو هريرة عن النبي أنه قال: "لو كنت آمرًا أحدًا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها"(٥٠). وبالطبع لا يسجد المسلمون إلا لله، في الصلاة. وقد أشار النووي أيضًا إلى أن الزوجة ينبغي أن تظهر الاحترام لزوجها: فينبغي أن تقف حين يدخل، وأن تصمت حين يتكلم، وهكذا(٥١).

حق الزوج على زوجته في الأساس هو الطاعة. والطاعة تشمل البقاء في بيت الزوجية وعدم الخروج دون إذنه، وأن تستجيب إليه إذا طلبها جنسيًا، وأن ترعى بيته وممتلكاته في غيابه، وأن ترعى عفتها. وقد استدعى الواجبان الأولان تعليقات أكثر من الواجبات الأخرى، الأمر الذي يشير إلى أنهما يثيران أكثر الخلافات الزوجية. استشهد النووي وعبد المجيد على السواء بحديث رواه أبو هريرة، يقول إن الزوجة إذا قضت الليل بعيدًا عن فراش زوجها ستظل الملائكة تلعنها حتى الصباح(٥٢). وسوف تظل الملائكة أيضًا تلعن الزوجة التي تخرج من البيت دون إذن زوجها حتى تعود. وحتى لو خرجت بإذن منه، فإن عليها أن تتجنب لفت الانتباه إلى نفسها بارتداء ثياب رثة، وأن

تقصد أماكن غير مزدحمة، وتظل بعيدًا عن الشوارع الرئيسية والأسواق، وأن تحرص على ألا يسمع غريب صوتها أو يتعرف عليها، وهكذا[٥٣]. وأضاف عبد المجيد أن الرجل يستطيع أن يمنع زوجته من زيارة الأجانب (أي غير الأقارب)، أو من الذهاب إلى احتفالاتهم، أو ولائمهم، ومن الخروج إلى الحمام العمومي، ومن السير في الجنازات[٥٤].

كانت هذه القيود على النساء أمثلة معيارية، فلم تكن تتحقق في معظم العائلات. كانت الطبقة العليا وحدها قادرة على تطبيق هذه المعايير بقدر من الصرامة، في محاكاة للحكام ولإظهار مدى الثراء والمكانة المحترمة التي يحتلونها. رسم المؤرخ الجبرتي صورة مثيرة للإعجاب لعائلة الشرايبي التجار في القرن الثامن عشر بالقاهرة، قائلا: "ولا تخرج من بيتهم امرأة إلا للمقبرة". وكان بيتهم في منطقة الأزبكية التي يسكنها الأثرياء، مبنى كبيرًا أو مجمعًا سكنيًّا يضم بيتًا عائليًّا كبيرًا يشمل اثنتي عشرة أسرة كل منها في مسكن مستقل. ولأن العائلة تلتزم بزواج الأقارب للحفاظ على أموالها، لم تكن العروس من الشرايبية تسير في موكب زفاف أمام العامة في طريقها إلى مسكن زوجها. الأحرى أنه كان يمكنهن فعل ذلك دون ترك بيت العائلة، ويفعلن ذلك ليلاً، حين يكون الرجال في الصلاة[٥٥]. وربما بالغ الجبرتي بعض المبالغة لزيادة التأثير، لكن وصفه يصور كيف كانت الأعراف الاجتماعية للطبقة العليا تتفق كثيرًا مع المثاليات التي يؤيدها مؤلفون مثل النووي وعبد المجيد علي. ولأن هذه الأعراف التي تمارسها الطبقة العليا يُستدل عليها أيضًا من الشروط التي تتفاوض عليها النساء عادة في وقت الزواج لضمان قدرتها على التنقل – أي قدرتها على الزيارات الاجتماعية، واستقبال الزوار، والذهاب إلى الحمام العمومي، وما إلى ذلك[٥٦]. كانت معظم نساء الطبقة العليا يغامرن بالخروج من البيت، ولكن مع ارتداء غطاء كامل، رغم أن بعض النساء "المخدرات" (اللاتي لا يخرجن من خدورهن) لا يسمحن بأن يراهن أي شخص خارج بيت العائلة[٥٧].

أما نساء الطبقة العاملة والفلاحين – الأغلبية العظمى من السكان – فلم يكن من الممكن لهن مجرد محاولة اتباع هذه الأعراف. كانت الريفيات يمارسن مهام مختلفة في الحقول، ويربين الدواجن والماشية، ويغزلن ويبعن الغزل إلى النساجين، ويذهبن بانتظام إلى السوق للبيع والشراء. كذلك كانت نساء الطبقة العاملة في المدن يقمن بالغزل والخياطة والعمل في الأسواق كبائعات، وكانت هناك مهن تقوم بها النساء بالضرورة، كما

في عاملات الحمامات العامة، والقابلات، وغاسلات الموتى، والدلالات اللاتي كن يجلبن السلع ويبعنها إلى نساء الحرملك[٥٨]. ومع ذلك، كانت هناك نظرة متدنية إلى المرأة العاملة، فهي تعتبر سيئة الخلق لأن عملها يجعلها تتعامل بانتظام مع رجال "أجانب"[٥٩]. وهكذا، كانت النساء ذوات الوضعية الاجتماعية المتوسطة، مثل زوجات الحرفيين والتجار الصغار، يحاولن بقدر الإمكان محاكاة الطبقات الأعلى باتباع تلك الأعراف المقيدة. كان الاحترام والنفقة التي تحق لهن لدى أزواجهن على المحك. كتب ابن عابدين قائلا: إن "المعتبر في إيجاب النفقة الاحتباس" [٦٠]. وكانت كثير من نساء الطبقتين الوسطى والعليا يكسبن النقود بعمل أشغال الإبرة في البيت، وبهذا كانت المرأة تظل "مطيعة" ومستحقة للنفقة[٦١]. وهكذا، بينما كان جزء صغير نسبيًا من السكان قادرين على اتباع مثاليات الطاعة بصرامة، كانت هذه المثاليات تضع مستوى نموذجيًا من الملاءمة التي كان لها نفوذ حقيقي على المواقف والسلوكيات الاجتماعية.

وإجمالاً حتى هذه النقطة، كانت الكتابات قبل الكولونيالية حول الزواج يكتبها الرجال ليقرأها الرجال. وقد حدد هؤلاء الكُتاب غرض الزواج في استمرار المسلمين وكمنفذ شرعي للرغبات الجنسية. ووُضعت العلاقات الزوجية في إطار الحقوق والواجبات، أو ما يحق لكل من الزوجين تجاه الآخر، رغم أن الزوجة تدين بالطاعة لزوجها مقابل إنفاقه عليها وعلى بيته. وكانوا يستدعون الآيات القرآنية والأحاديث وافتراض الاختلافات المتأصلة بين الجنسين، والأعراف الاجتماعية، لتبرير سلطة الزوج على زوجته. ولكن داخل سياق السلطة الأبوية العائلية، كان هناك بعض الاهتمام بنوعية العلاقة الزوجية. ومن أجل التوافق بين الزوجين، كانت هناك توصيات بأن يلتقي الطرفان قبل الزواج، وبعدم تزويج الصغيرات لكبار السن من الرجال. وكان هناك تشجيع للرجال بمعاملة زوجاتهم بالصبر والاحتمال. ولا نستطيع في الحاضر أن نغامر برأي حول مدى انتشار الزيجات القائمة على الحب، ولكنه كان موجودًا على الأقل بالنسبة لبعض الزيجات. لقد حزن محمد عبده لوفاة زوجته، وألف الشاعر البارودي مرثية مؤثرة لوفاة زوجته عديلة[٦٢]. وقبل قرن عبر العالِم مرتضى الزبيدي (١٧٣٢-١٧٩١) عن حزنه لوفاة زوجته زبيدة بنت ذي الفقار الدمياطي، في مرثية تدل على علاقة الحب بينهما، قال فيها:

مضتْ فمضت عني بها كلُّ لذةٍ تقرّ بها عيناي فانقطعًا معا(٦٣).

رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك

في التعليم، وتربية الأطفال، والحياة الزوجية

رغم أنهما من جيلين مختلفين وخلفية تعليمية مختلفة، لكن رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك متماثلان في حياتهما المهنية باعتبارهما من رجال الدولة والتعليم، كتب كلاهما عن التعليم، وعن تربية الأطفال، والحياة الزوجية في نفس الفترة الزمنية، منذ أواسط العقد ١٨٦٠ حتى أواسط سنوات العقد ١٨٧٠. من المحتمل أن الطهطاوي، أثناء وجوده في فرنسا أو بعد عودته مباشرة، تابع المناقشة التي قادت إلى إقرار قانون جيزو (Guizot law, 1833)، الذي نظم مدارس التعليم الابتدائي للبنين. وظهر كتابه المرشد بعد عشرين سنة من ظهور قانون فالو (Falloux law, 1850)، والذي دعا لوضع نظام لمدارس التعليم الابتدائي للبنات، ويظهر أن الطهطاوي كان على علم بالتطورات في التعليم الأوروبي. أما مبارك، الذي تعلم الهندسة، فقد كان يشترك مع الطهطاوي في الاعتقاد بأهمية التعليم، وقد تأثر أيضًا بشدة بالنماذج التعليمية الأوروبية[٦٤].

كان الرجلان يريان أن التعليم أساسي للوصول إلى التحضر، وهي قناعة توصلا إليها من تجاربهما، وملاحظاتهما في فرنسا، والعلوم الاجتماعية التي تعرفا عليها بالفرنسية. ترجم الطهطاوي عملين أصبحا، وفقًا لبولار، من النصوص "الأساسية" بالمدارس المصرية في القرن التاسع عشر. وقد قام كونراد مالتبران Conrad Malte-Brun، في كتابه *Geographie Universelle (الجغرافيا العالمية)*، بالتمييز بين الأمم المتحضرة والبربرية والمتوحشة على أساس التعلم. فالأمم البربرية نصف متحضرة، تمتلك قوانين مكتوبة وأديان منظمة، لكنها تفتقد الفنون والعلوم المتقدمة، بينما الأمم المتحضرة تمتلك العلوم المتقدمة، والفنون الجميلة، والأدب الراقي، وحكم القانون. وأكد جي. بي. دبينج G.B. Depping، في كتابه *Aperçu historique sur les moeurs et coutumes des nations (لمحة تاريخية عن عادات وأعراف الأمم)*، أن نظام الأسرة ومكانة النساء كلاهما يدل على مدى تحضر الأمة أو بربريتها: "كلما كانت مكانة المرأة أعلى في أمة من الأمم، كلما كانت هذه الأمة أكثر تحضرًا". ومن بين الأشياء التي كان يدينها الزواج المبكر وتعدد الزوجات والسهولة التي يقوم بها "الأتراك" بتطليق زوجاتهم، لأنهم يحرمون النساء "من السلطة والنفوذ اللذين تحظى بهما النساء بين الشعوب

المتحضرة". كذلك عارض مالتبران تعدد الزوجات والطلاق باعتبارهما عـدوين للتنميـة السكانية. أكمل الطهطاوي ترجمته لكتاب دبينج وهو في بـاريس، ونـشره فـي ١٨٣٣؛ وأنهى ترجمة الجزء الأول من مالتبران في ١٨٣٥. وفي ١٨٤٨، تلقـى مبـارك هديـة من إبراهيم باشا، ابن محمد علي ووصي عرشـه، هـي نـسخة مـن كتـاب مـالتبران *Geographie Universelle*، تعد جائزة لتفوقه في دراساته في باريس[٦٥].

ويحمل كتاب الطهطاوي، المرشد، بصمات أفكار مؤلفين من مثل مالتبران ودبيـنج حول التعليم والتقدم والعائلة والمرأة. أكد الطهطاوي أن التعليم هـو أسـاس الحـضارة. الحضارة الإغريقية كانت قائمة على التعليم، والدول المتقدمـة مثـل بروسـيا وسويـسرا وبلجيكا وهولندا والولايات المتحدة لديها أنظمة تعليم عام. أما البلدان التـي تلكـأت فـي الحصول على التعليم فقد تخلفت[٦٦]. وأصر الطهطاوي على أن التعليم الابتدائي لابـد أن يكون متاحًا لجميع الأطفال، الفقراء والأغنياء على السواء، البنات مثل البنـين. لابـد أن تذهب البنات والبنين معًا إلى المدرسة، وأن يدرسوا نفس المـنهج، والـذي يتكـون مـن القراءة، والكتابة، والنحو، والحساب، بالإضافة إلى تعليم القرآن. في هذه المناقـشة، قـام بتعديل الكلمات المخصصة لجمع المذكر، مثل أولاد وأبناء، بإضـافة التوضـيح "ذكـورًا وإناثًا"، أو "بنات وبنين"، لكي لا يترك مجالا للشك في المعنى الذي يقصده. ولكنـه عـاد فأوضح أن الأكثر ذكاء من الطلبة الذكور فقط ينبغي أن يستكملوا تعليمهم فـي المـدارس الثانوية والتعليم العالي[٦٧]. وكتب قائلاً أن النساء لا يناسبهن عمل الرجال، مثل الأشـغال الشاقة، أو التعليم العالي، والسياسة، ولكن يناسبهن بالأحرى القيام بالأدوار المنزليـة مـن رعاية البيت وتربية الأطفال والتي يكفي لها التعليم الابتدائي[٦٨]. وكان هذا يتفق مع الفكر الاجتماعي والتعليمي الفرنسي المعاصر له، فوفقًا لهذا الفكر لم تكن النساء بحاجة إلا لقدر من التعليم يجعلهن صالحات لأداء الأدوار المنزلية[٦٩].

واعتمادًا على كتابات المسلمين قبل عصر الاستعمار، وترديدًا لصدى أفكار النووي وعبد المجيد علي، أضاف الطهطاوي أن النساء اللائـي يـنهمكن فـي أنـشطة الرجـال يخاطرن بالتبرج، وأن أولئك النساء لا ينبغي لهن الظهور في التجمعات العامة ولا الـسير في الطرقات والأسواق. وكتب بلهجة تأييد، أن العُرف فيمـا يخـتص بالنـساء هـو أن لا يتركن المنزل بدون رفقـة رجـل ولا أن يـسافرن دون صـحبة أزواجهـن أو أحـد

محارمهن[٧٠]. وهنا يستدعي علاقة النفقة مقابل الطاعة في محاولة لتدجين الأيديولوجية الأوروبية للمنزل بحيث تصبح مناسبة محليًا، بإدخال الفكرة الخاصة بالجنسين والتي تدعو إلى الفصل بينهما في المجالين الخاص والعام. كانت الكتابات قبل الكولونيالية تخلو من الأيديولوجية الخاصة بالمنزل، وكانت تصف للنساء المتزوجات العمل الذي يمكنهن أداءه في البيت، مثل الغزل، والنسج والتطريز، وبذلك يمكن أن يحافظن على عفتهن، وفي نفس الوقت يعفيهن من أعمال المنزل وتربية الأطفال. ورغم أن الفكر الاجتماعي الفرنسي كان يختص النساء بعمل البيت وتربية الأطفال، فلم يكن يعترض على ظهور النساء في المجال العام في وجود رجال من غير أقاربهن. والحق أن الحياة الاجتماعية التي لا تفصل بين الجنسين هي أحد مؤشرات الحضارة عند دبينج[٧١].

كانت الاعتراضات المعتادة على تعليم النساء تشمل تصورات بأن النساء يتميزن بطبيعة مخادعة، وخشية من أن التعليم سوف يجعلهن قادرات على مراسلة رجال آخرين سرًا. تناول الطهطاوي هذه الأفكار، أولاً، بتأكيد فوائد تعليم النساء للحياة العائلية. إن تعليم البنات والبنين معًا سوف يجعل العلاقات الزوجية أرقى في المستقبل. (وقد فهم قراءه أن لا داعي للفصل بين الجنسين قبل البلوغ). كما أكد أيضًا أن التعليم هو الترياق للسذاجة والطيش اللذين نجدهما عند النساء الجاهلات. إن حسن تربيتهن وتثقيفهن سوف يجعلهن قادرات على الكلام مع أزواجهن فيصبح مقامهن أكبر لديهم. التعليم أيضًا سوف يمكنهن من العمل بشكل منتج (أي، في البيت)، وبهذا يشغلهن عن البطالة، وعن الانشغال بالأقاويل الفارغة[٧٢]. وفكرة أن التعليم يصلح من بطالة النساء، وطيشهن، والأقاويل الفارغة، كانت من الأفكار الموجودة في الكتابات الأوروبية[٧٣] التي يبدو أنها أصابت قناعة لدى الطهطاوي وغيره من التجديديين في عصره، مثل اللبناني بطرس البستاني (١٨١٩ – ١٨٨٣)، والعثماني ناميك كمال (١٨٤٠ – ١٨٨٨)[٧٤]. أضاف الطهطاوي أن من زوجات النبي من كانت تعرف القراءة والكتابة مثل حفصة بنت عمر وعائشة بنت أبي بكر، وأكد أنه لا توجد روايات تاريخية تقول إن التعليم أدى بالمرأة إلى الابتذال وسوء السلوك. ولكن بالأحرى أن التعليم سوف يزيد عقولهن تنويرًا وسوف يزيد من قدرتهن على تربية الأطفال. كثير من البلدان عرفت فوائد تعليم النساء، وتروي كتب الأحاديث سير نساء تقيات تعلمن القراءة والكتابة. وكانت هناك نساء متعلمات في أيام الرسول، وكان بعضهن يعلمن النساء الأخريات القراءة والكتابة، وكان النبي يؤيد ذلك[٧٥].

آمن مبارك أيضًا بضرورة التعليم الابتدائي للبنات لإعدادهن لدور منزلي. وفي مقال نشره ضمن كتابه طريق الهجاء، أكد أن المعاملة اللائقة للنساء تشمل حصولهن على تعليم عام بالإضافة إلى التدريب الضروري الإلزامي على مبادئ تربية الأطفال والخياطة والتطريز وإدارة المنزل. ومثلما فعل الطهطاوي، خلط مبارك الأيديولوجية المنزلية الأوروبية بعلاقة النفقة مقابل الطاعة، مع حذف فكرة إعفاء النساء من شغل البيت وهو الأمر الذي كانت توصي به الكتب قبل الكولونيالية. واستمر قائلا إن التعليم سوف يزيد من جمال النساء ونقاءهن، وكمالهن، ويجعلهن رفيقات أفضل لأزواجهن. كانت فكرة أن النساء لا ينبغي أن يتعلمن القراءة ناتجة عن أوهام بالية وخطأ في الفهم ليس منزّلاً من عند الله، ولا يوجد أي دليل يدعمه[٧٦]. وفي كتاب علم الدين، عبر مبارك عن نفس الأفكار من خلال القصة. فبعد مرور بعض الوقت من تدبير زواجه من أخت أحد الأصدقاء، اكتشف الشيخ علم الدين أن زوجته، تقية، لديها ميل إلى التعلم، ومن ثم بدأ يعلمها مبادئ الدين والكتابة. وبعد أن تدربت على الكتابة، وحفظت القرآن، طلبت منه أن يعلمها كل ما يعرفه، ومن ثم راح يعلمها الأعمال الأدبية، والفقه، والحديث، وتفسير القرآن، وأكثر من ذلك، حتى إنها في النهاية أصبحت تساويه في العلم. لكن حتى رغم أنها تقرأ هذه الكتب معه "وهي مع ذلك مؤدية جميع ما يجب عليها من حقوق الزوجية"، تقوم إليه عندما يدخل البيت، وتلتفت لأشغالها أو إلى القراءة عندما يخرج. وبمرور الوقت أنجبت أربعة أطفال، وانشغلت بهم[٧٧]. أكدت هذه الفقرات استعداد النساء للتعلم بالمساواة مع الرجال، وهو ما يتجاوز التعليمات الخاصة بالتعليم المحدود للنساء في طريق الهجاء. وتوحي قدرة تقية على أداء واجباتها الزوجية وهي منهمكة في دراسة عميقة أن تعليم النساء لا يمثل تهديدًا للنظام المنزلي.

ويظهر تأثير الأيديولوجية المنزلية الأوروبية على الطهطاوي ومبارك بشكل خاص في قيامهما بحذف فكرة إعفاء النساء من العمل المنزلي، والطبخ ورعاية الأطفال، وهو الإعفاء الموجود في كتابات المسلمين السابقة على العصر الكولونيالي. ففي فرنسا أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، حدث تحول ضد توظيف الخدم والمربيات في المنازل، الأمر الذي كان يرتبط بالفكرة التنويرية التي تعتبر الأسرة النواة هي الموقع الملائم لتربية الأطفال. ووفقًا لباتريشيا مايناردي Patricia Mainardi، "رفع المصلحون

الاجتماعيون في عصر التنوير حملة كبرى استهدفت الزواج، والأمومة، والأسرة النواة – والحق أن ذلك أدى لظهور مفهوم الطفولة كمرحلة منفصلة وخاصة من الحياة.... وارتفع الاهتمام كثيرًا بوضع برنامج لتربية الأطفال وتعليمهم بما يجعل منهم مواطنين سعداء وأصحاء ومنتجين.... ودُعيت النساء.... للاهتمام بتربية أطفالهن في البيت، وتعليمهم، وأن يصبحن نماذج جيدة كزوجات وأمهات"[٧٨]. وبالمثل، في كتاب المرشد، أيد الطهطاوي نموذجًا للأيديولوجية المنزلية يقوم على الاهتمام بتربية الأطفال، والذي كان يرتبط بتعليم الأمهات.

كانت الكلمة التي يستخدمها في الغالب الأعم للتعليم هي "التربية". وقد وجد تيموثي ميتشل أن الطهطاوي ربما كان أول من يستخدم هذه الكلمة بمعنى التعليم، وأكد أنها كانت تجديدًا في اللفظ يشير إلى التنظيم الجديد للتعليم الرسمي الذي كان الطهطاوي مشاركًا فيه[٧٩]. ووفقًا للطهطاوي، تبدأ "تربية" الأطفال في البيت قبل أن يبلغوا سن التعليم الرسمي. واللفظ يشمل مضمون التنشئة والتشكيل الأخلاقي؛ أما "التعليم" فهو مجرد جزء من "التربية". والنساء، كأمهات، هن أنسب من يستطيع الإشراف على هذه المرحلة الأولية من تشكيل أطفالهن. ولابد من تعليم المرأة لأداء هذا الدور بكفاءة، والتعليم أيضًا سوف يضمن التوافق بينها وبين الزوج المتعلم.

أكد مبارك أيضًا على أهمية السنوات المبكرة من الطفولة، ودور بيئة المنزل في تربية الأطفال. ويؤكد في أحد مقالات طريق الهجاء فضل تغذية الأطفال بالمحبة والتعاطف، واستشهد بأحاديث تذكر استمرار النوع ونشر الإسلام باعتبارها من أغراض الزواج. لكن المقال استمر إلى ذكر آراء بعض العلماء من أن شخصية الطفل تبدأ في التشكل وهو لا يزال جنينًا في رحم أمه، وأن الأطفال لديهم القدرة على المساهمة كالكبار في منفعة دينهم ووطنهم[٨٠].

كان اعتقاد الطهطاوي ومبارك في أهمية تربية الأطفال في البيت مما قادهما إلى تأكيد ضرورة تمتع العائلات بالاستقرار والانسجام من أجل مجتمع أفضل. كتب الطهطاوي يقول إن عقد الزواج، يربط الزوجين في اتحاد هدفه العفاف والنسل. وحيث إن العاطفة جزء مهم من العلاقة، فينبغي أن لا يلجأ الولي إلى تزويج الفتاة قبل البلوغ، وليس قبل أن يراها زوج المستقبل ("وبعد النظر إليها"، أي سافرة)، حيث إن ذلك أحرى أن يدوم

الحب بينهما. وأوصى أيضًا أن يتزوج الرجل "قرينته في السن"[٨١]. ورغم أن هذه التوصيات كانت موجودة في الكتابات قبل الكولونيالية، إلا أن الطهطاوي ربما كان مسئولاً عن انتشار فكرة المقابلة قبل الزواج بين العروسين في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وربما كان مدركًا للتحول في ثقافة الأدب الفرنسي المناهض لتدبير "زيجات المصلحة" والمؤيد لزيجات التوافق المبني على التجاذب[٨٢]، ولكن إن كان كذلك، فهو لم يرفض دور الولي ولم يدافع عن استقلالية الصغار في اختيار شركاء الحياة. ومع ذلك، كانت توصيته بعدم تزويج الفتيات الصغيرات تعني في النهاية الدفاع عن الزواج القائم على التوافق، حيث إن المذهب الحنفي الذي كان مطبقًا في المحاكم الشرعية كان يتطلب موافقة المرأة البالغة في الزواج، بل وأيضًا أعطاها حق تدبير وعقد الزواج بنفسها[٨٣].

وكان مما يفيد العلاقات الزوجية الطيبة أن أوصى الطهطاوي الرجال بعدم الزواج بأكثر من زوجة، إلا عند الضرورة[٨٤]. فليس مسموحًا بتعدد الزوجات إلا في حالة أن يعدل الزوج بين الزوجات في المعاملة (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة" [النساء: ٣])، والرجال الذين لا يعدلون بين زوجاتهم سوف يُعاقبون في يوم الحساب. وبالإضافة إلى ذلك، فإن تعدد الزوجات مصدر للخلافات العائلية، وهي نقطة صورها الطهطاوي ببضعة أبيات من تأليف شاعر صوفي من أبناء القرن الثالث عشر هو الشيخ عبد العزيز الديريني:

تزوجت اثنتين لفرط جهلي	وقد حاز البلا زوج اثنتين
فقلت أعيش بينهما خروفًا	يُنعَّمُ بين أكرم نعجتين
فجاء الحال عكس الحال دومًا	عذابًا دائمًا ببليّتين
رضى هذي يُحرِّك سُخط هذي	فلا أخلو من إحدى السخطتين
لهذي ليلة ولتلك أخرى	نقار دائم في الليلتين
إذا ما شئت أن تحيا سعيدًا	من الخيرات مملوء اليدين
فعِشْ عزبًا فإنْ لم تستطعه	فواحدةٌ تلاقي عسكرين[٨٥]

استخدم الديريني تورية مزدوجة وماكرة في وصف نفسه بالخروف، ففي العربية المصرية الدارجة، الخروف هو رجل لا يستطيع التحكم في عائلته[٨٦]. وفي وصفه المضحك لنفسه وهو ينتقل ليلة بعد أخرى بين الزوجتين الغيورتين إشارة إلى إحدى

العادات السائدة التي يفترض أن يتبعها الرجال لمراعاة العدل في معاملة النساء. وفيما وراء الضحكات الساخرة، توحي القصيدة بأنه بينما ينظر الرجال إلى تعدد الزوجات كوسيلة شرعية لزيادة متعتهم الجنسية، فإنه بالنسبة للنساء من أسباب إيذاء المشاعر والغيرة، والإخلال بالانسجام الذي ينبغي أن يسود بيت الزوجية.

رغم رفض الطهطاوي لتعدد الزوجات، فقد كان حذرًا في موضوع اتخاذ السراري، واعتمد بشكل أساسي على اقتباسات من أعمال أخرى، من بينها نصيحة حول اختيار السراري، وأيهما مفضلة، السمراء أو البيضاء، البكر أو الثيب، الممتلئة أم النحيفة[٨٧]. وتبدو هذه المناقشة لا مجال لها في كتاب يجعل المثل الأعلى هو الرفقة بين الزوجين، والزواج الأحادي، ولكن ربما كان يحاول تجنب أي إيحاء برفضه للحياة الشخصية للخديوي إسماعيل، الذي كانت لديه أربع عشرة قرينة معروفة، كلهن رقيق في الأصل، والذي بعد سنوات قليلة، عبر عن ضيقه من مسرحية تسخر من تعدد الزوجات[٨٨].

يعود الطهطاوي إلى موضوع الزواج ليؤكد على ضرورة أن ينظر كل من الزوج والزوجة إلى الآخر بعين الاحترام والحب[٨٩]. فالحب والتعاطف والإخلاص من أهم حقوق الزوجية، والحرص عليها واجب كل طرف تجاه الآخر بنفس القدر[٩٠]. وكلماته هنا تذكرنا بالصيغة "حقوق الزوجة على الزوج" وعكسها، رغم أن التعاطف والإخلاص لم يكونا ضمن علاقة النفقة مقابل الطاعة في الكتابات قبل الكولونيالية. لكن الطهطاوي لم يتجاهل الأعراف السائدة في تلك العلاقة، فقد ذكر أن الزوج لابد أن ينفق على زوجته وأن لا يسيء معاملتها وما إلى ذلك، وأنها ينبغي أن تخضع له وتطيعه وتحافظ على ممتلكاته وتراعي قواعد العفة بالبقاء في البيت[٩١]. وقبل ذلك، أيضًا، أوضح أنه لا يرى تضاربًا بين العلاقة الزوجية الطيبة وخضوع المرأة لزوجها. لقد خلق الله المرأة للرجل كي يكون كل منهما معينًا للآخر؛ فهي رفيقته التي تلطف له الحياة وتملؤها بالفرحة. وهي تعينه على تدبير أموره، وتحافظ على أطفاله، وتقوم على أمر عياله[٩٢]. لكنها لا ينبغي أن تكون عنيدة تنازعه، وكتب مستندًا إلى الآية ٣٤ من سورة النساء، قائلاً "فالرجال قوامون عليهن، ولا عكس"[٩٣]. لكنه أكد مرارًا وتكرارًا أهمية الانسجام في العلاقة الزوجية[٩٤].

وفي رواية علم الدين، كتب مبارك فصلاً يوحي بأنه أيضًا يعتقد في أهمية التوافق في العلاقة الزوجية. والفصل يأخذ شكل محادثة بين الشيخ وتقية حول ما ينبغي فعله

للتخفيف من فقرهما. كان الحديث يدور بينهما وكأنه بين شخصين متساويين في الثقافة. لقد حسن تعليمها من تفكيرها، وعزز دورها كرفيقة معينة، ومكنها من أن تكون أشبه بلوحة سبر (أو لوحة ترديد) لأفكاره. أكدت تقية أهمية التعليم ومسئولية المتعلم في الارتباط بالعالم واستخدام مواهبه لتحسين الحياة حوله[٩٥]. لكن، رغم قدرتها الثقافية لم يخطر ببالها أو ببال الشيخ أنها ينبغي أن تفعل شيئًا سوى القيام بواجباتها المنزلية[٩٦]. وكما فعل الطهطاوي، لم يكن مبارك يعتقد أن تعليم النساء له أي هدف سوى تحسين أداءهن للواجبات المنزلية وتعزيز علاقاتهن الزوجية. وفي فصل آخر التقى الشيخ بنساء أوروبيات في الإسكندرية واللائي كن بارعات في الحديث والحوار – توصية أخرى بتعليم النساء – لكنه رفض السفور واختلاط الجنسين في المجتمع المصري لأسباب أخلاقية ودينية[٩٧].

رفض مبارك تعدد الزوجات، مثلما فعل الطهطاوي، رغم أن نظرته تغيرت من الرفض القاطع في طريق الهجاء، إلى أقل من الدفاع المخلص في علم الدين[٩٨]. في طريق الهجاء، رفض التعدد أولاً على أساس أن العدل في معاملة الزوجات الذي تشترطه الآية القرآنية (النساء، ٣) لا يمكن الوصول إليه، وهي فكرة منتشرة ومقبولة إلى حد كبير في أيامنا هذه. وقد سبق حجة الطهطاوي في المرشد، قائلاً إن تعدد الزوجات يوقع الفوضى في النظام الجيد للأسرة، وشرح فضيلة ضبط النفس جنسيًا، مشبهًا التعدد بسلوك الحيوانات، ومؤكدًا أن امرأة واحدة، لو كانت لطيفة، تكفي الرجل وزيادة[٩٩].

في علم الدين، ناقش الشيخ مع المستشرق موضوع التعدد، ووافق على أن الطبقة الحاكمة وحدها تمتلك حاشية كبيرة من الحريم يحرسهن الخصيان، حيث إن أبناء هذه الطبقة هم الذين يحتفظون بعدد من الزوجات والسراري. ووفقًا لهم، فإن هذا التقليد يرجع إلى البيزنطيين، أما حجب النساء المبني على هذا التقليد فقد فرضه الأتراك. ومن المستحيل وجود الحب والحميمية بين السيد والسراري العديدات. ولأن الناس يحاكون حكامهم، فإذا سلك الحكام سلوك الفضيلة فسوف تتحسن أحوال البلاد[١٠٠]. ربما كان هذا النقد لأسلوب الحياة المنزلية الخاص بالطبقة الحاكمة المصرية العثمانية هو أحد أسباب تأخر نشر علم الدين حتى ما بعد خلع الخديوي إسماعيل الذي كان يحتفظ بعدد كبير من الزوجات والسراري، وتولي ابنه توفيق، الذي اتجه للزواج الأحادي.

في أماكن أخرى، قدمت شخصيات مبارك دفاعًا عن تعدد الزوجات. أثناء الرحلة إلى مرسيليا، أشار الشيخ في حديثه مع المستشرق إلى أن تعدد الزوجات ليس قاصرًا على المجتمعات المسلمة. لقد كان منتشرًا في العالم كله تقريبًا، خارج العالم المسيحي، وحتى المسيحيين مارسوا تعدد الزوجات في العصور السابقة. وقال متكهنًا إن الحكمة الإلهية أتاحت تعدد الزوجات بسبب البنية الجسمية الأقوى للرجال، وقدرتهم على إنجاب أطفال في سن كبيرة على عكس النساء، ولأن النساء قد تعتريهن أحوال تمنعهن من ممارسة الجنس (بسبب الحيض والولادة). وأضاف أن مثل تلك الأشياء المخزية مثل وأد الأطفال والإجهاض غير معروفة في بلده[١٠١]. وكانت الصحافة في الإمبراطورية الفرنسية الثانية مليئة بالمقالات التي تتحدث عن وأد الأطفال، والإجهاض، وانتحار نساء صغيرات، اللاتي كان عشاقهن يحظون بحماية القانون إذا رفضوا الاعتراف بأبوة الأطفال الناتجين عن العلاقة خارج الزواج[١٠٢]. كان مبارك هنا يعني في النهاية أن الزنا وميلاد الأطفال خارج إطار الزواج لم يكن يحدث في مصر التي ينتشر فيها تعدد الزوجات.

وعاد التعدد إلى الظهور في محادثة أخرى بين ابن الشيخ، برهان الدين، ومضيفة فرنسية وابنتها على الغداء. سألت المرأتان ألا يضر تعدد الزوجات بالحياة العائلية السليمة، ألا يجعل العلاقة بين الرجل وزوجاته صعبة ويعمّق الخلافات بين الأبناء – وهو نفس النقد تقريبًا الذي ظهر في طريق الهجاء وكتاب الطهطاوي، المرشد. رد برهان الدين قائلاً إن أكثر المسلمين لا يتزوجون بغير واحدة، رغم أن ذلك مسموح في الشريعة. وأصرت الابنة: هل من الممكن للرجل أن يقسم عواطفه بين أكثر من زوجة؟ تهرب برهان الدين من الإجابة بقوله إن عواطف الرجل عرضة للتغير، وأن الشريعة تعطي الرجل الذي يكره زوجته حرية تطليقها، وأنها تستطيع شراء حريتها أو أن تسأله تطليقها لإنهاء تعاستهما، بينما لا يتمتع الفرنسيون بمثل هذه الاختيارات. اعترفت المضيفة أن برهان الدين أثبت وجهة نظره[١٠٣]. هنا، مرة أخرى، يضع مبارك الممارسات العائلية المصرية في ضوء يظهرها أفضل من الممارسات الفرنسية. قبل أن يصدر تشريع الطلاق في ١٨٨٤، كان يُقال أن عدم الانفصال في الزواج في فرنسا من أسباب الإساءات الزوجية وانتحار النساء. ولكن في مصر، كان الرجال يستطيعون تطليق زوجاتهم بسهولة بمجرد النطق بالطلاق، وتستطيع النساء دفع الأزواج إلى تطليقهن بتقديم تنازل عن

حقوقهن المالية، ومن ثم "شراء" حريتهن(١٠٤). وقبل ذلك، في طريق الهجاء، كان مبارك أكثر انتقادًا للطلاق، مستشهدًا بالحديث المعروف جيدًا، والذي يقول "إن أبغض الحلال عند الله الطلاق"، قائلاً إنه ينبغي أن لا يُستخدم الحق في الطلاق إلا عند الضرورة(١٠٥). وتبين المناقشة القصصية حول تعدد الزوجات والطلاق في علم الدين أن مبارك كان يقرأ الروايات الفرنسية حول سوء المعاملة الزوجية، وانتحار نساء متزوجات وغير متزوجات، وقتل الأطفال، والإجهاض. لكن الانتقاد الأوروبي لحياة العائلة المسلمة كان أيضًا يتنامى بحدة بالغة. وبالإضافة إلى ظهور الأفكار التجديدية في كتابات مبارك، فقد كتب دفاعًا عن ثقافته، وربما كان يستعيد في ذلك محاورات دخل فيها أثناء وجوده في باريس في ١٨٦٧-١٨٦٨.

كانت كتابات الطهطاوي ومبارك ذات تأثير تأسيسي في بناء الأيديولوجية المصرية الخاصة بالعائلة. وقد شارك الرجلان، ومعهما عدد آخر من معاصريهما في الشرق الأوسط، في تدفق مجموعة من الأفكار العابرة للحدود التي ظهرت أصلاً في عصر التنوير، أفكار حول الحضارة والتعليم وتربية الأطفال والعائلة، وكانوا يجمعون على نحو انتقائي بين هذه الأفكار والمثاليات المعيارية الإسلامية في مرحلة ما قبل العصر الكولونيالي ومن خلال هذا ينتجون صورة مثالية مهجنة للعائلة. تبنى الرجلان الفكرة التنويرية التي تعتبر الأسرة النواة هي اللبنة الأساسية في المجتمع، وأن الغرض الرئيسي لها هو رعاية الأطفال. وقدما الفكرة الجديدة التي تقول إن النساء بطبيعتهن مناسبات لأدوار تربية الأطفال وإدارة المنزل وليس للعمل خارج البيت، بينما دافعا عن تعليم النساء لإعدادهن للمهام المنزلية. وفي صياغتهما لتلك الفكرة، كانت مثالية الحياة المنزلية تتطابق مع علاقة النفقة مقابل الطاعة، رغم أن تلك العلاقة كانت تتطلب إعفاء المرأة المتزوجة من المهام المنزلية ومن رعاية الأطفال. وكان الاهتمام باستقرار وانسجام الأسرة النواة ملمحًا آخر لأيديولوجية العائلة التي روج لها الرجلان. كانا يعتقدان أن التوافق بين الأزواج والزوجات سوف يصبح أفضل بتعليم النساء، وكانا يعتقدان أن تعدد الزوجات مصدر للخلافات العائلية. أكد الطهطاوي على أهمية الانسجام القائم على الحب والاحترام بين الزوجين، وأضاف تأكيدات جديدة على بعض الأفكار قبل الكولونيالية للتوافق الزوجي مثل أن يكون الزوجان متقاربين في السن، واللقاءات قبل الزواج. ورغم أن الطهطاوي

ومبارك لم يكونا من أنصار الدعوة النسوية، فقد أدت صياغتهما للأيديولوجية العائلية إلى تأثيرات طيبة للنساء. ففي الاهتمام باستقرار الأسرة وانسجامها كان عليهما بالضرورة معارضة تعدد الزوجات؛ وفي دعمهما لتعليم النساء تجاهلا فكرة أن النساء ناقصات عقل ودين؛ وفي تحديد مهمة منزلية للنساء، ابتعدا عن فكرة أن المرأة المتزوجة "أسيرة" في البيت.

محمد عبده وقاسم أمين

في العائلة، والتعليم، والزواج، والطلاق

مثل الطهطاوي ومبارك، كان محمد عبده وقاسم أمين ينتميان إلى جيلين مختلفين ولكل منهما تشكيل مختلف من جهة التعليم، لكن أفكارهما حول قضية العائلة تميل إلى التقارب، وهو أمر يمكن تفسيره جزئيًا بالرابطة التي جمعتهما. كان قاسم أمين في سنوات العقد ١٨٩٠ أحد أفراد الدائرة المحيطة بمحمد عبده، والتي أُطلق عليها "حزب الإمام"، وقرأ عليه بعض أجزاء من كتابه تحرير المرأة، قبل نشره(١٠٦). ولا شك أن الكتاب يعكس تأثير أفكار محمد عبده، ولكن لا يوجد سبب للاعتقاد بأن محمد عبده هو الذي كتبه، أو كتب أجزاء منه، كما زعم البعض في وقت نشره وبعد ذلك أيضًا. وأشهر مؤيدي فكرة الاشتراك في التأليف هو محمد عمارة، محرر الأعمال الكاملة للرجلين، والذي يؤسس استنتاجه على الخلفية التعليمية لهما، وليس على تحليل لأسلوب كتاب تحرير المرأة، ولا على الحجج والأفكار التي ينطوي عليها. ووفقًا له، لابد أن محمد عبده، الأزهري، هو الذي كتب الفقرات التي تتطلب معرفة بالفقه الإسلامي، أما قاسم أمين الذي تلقى تعليمًا دنيويًا فلابد أنه كتب الأجزاء التي تحتاج للمعارف الاجتماعية والفلسفية(١٠٧). والمشكلة مع هذه الفرضية بتقسيم العمل أنه، من ناحية، كان محمد عبده قارئًا جيدًا في الفلسفة الغربية والعلوم الاجتماعية(١٠٨)، ومن المؤكد أنه كان بإمكانه كتابة الفقرات التي نسبها عمارة لأمين. ومن الناحية الأخرى، فإن المحتوى الفقهي في كتاب تحرير المرأة قليل، ولم يُكتب بذلك الأسلوب العويص الذي تتميز به الكتابات الفقهية. وكان أمين قد تعرف على أحكام العائلة عند المسلمين في مدرسة الحقوق، ولم تكن تلك الفقرات أعلى من قدراته(١٠٩). وأخيرًا، فإن فكرة أن محمد عبده أخفى أنه المؤلف لتجنب إثارة الجدل تتناقض مع استعداده لاتخاذ مواقف مثيرة للجدل في محاضراته العامة وفي أعماله المنشورة.

ذكر ألبير حوراني Albert Hourani أن الأفغاني ومحمد عبده تأثرا بكتاب فرانسوا جيزو François Guizot, History of Civilization in Europe (تاريخ الحضارة في أوروبا)، والذي نُشرت ترجمته عام ١٨٧٧، والذي قدم الحضارة باعتبارها عملية تطور اجتماعي مع تطور الأفراد[١١٠]. كان نظام جيزو للتاريخ التطوري يشمل فصل الأسر النواة عن الأشكال العائلية المجتمعية الأكبر، مثل القبائل والعشائر، كما يشمل تمييزًا اجتماعيًا قائمًا على الملْكية الخاصة. كانت المكانة المرتفعة المزعومة للنساء ترجع أصولها إلى ظهور الأسرة النواة، حيث "أخيرًا أصبحت أهمية النساء، قيمة الزوجة والأم، ظاهرة بوضوح"[١١١]. كان هذا التفسير التاريخي إسقاطًا لمثال الأسرة النواة في فرنسا أوائل القرن التاسع عشر، الذي وضع النساء في المجال المنزلي كزوجات وأمهات، داخل الماضي الإقطاعي باعتباره من العناصر المؤسسة للحضارة الحديثة. وكان هذا يتسق مع نظرية مالت برون، وخاصة دبينج، الذي ربط مكانة النساء بالتقدم الحضاري[١١٢].

وقد ظهر أثر هذه الأفكار في مساهمات محمد عبده المبكرة في أيديولوجية العائلة المصرية، في عدد من المقالات نُشرت في الوقائع المصرية. في مقال حول ضرورة الزواج استخدم مخططًا تطوريًا، مستهلاً بتأكيد أن النساء بطبيعتهن لا يستطعن توفير كل ضروريات الحياة لأنفسهن ولأطفالهن، ومن ثم فالمرأة بحاجة لتشكيل علاقة حصرية مع رجل يوفر لها الحماية ويؤدي لها "حقوقها". لكن الرجال لن يفعلوا ذلك دون ضمان علاقة القرابة التي يوفرها الزواج. وهكذا، فقد وضعت جميع الشرائع السماوية قواعد للزواج، كي يتمكن الزوجان من "حسن المعاشرة" والحفاظ على "نظام الاجتماع المنزلي". وسوف يكون توفير حاجات كل فرد من أفراد العائلة من خلال العائلة، ولن يكون لهم اهتمام بعيدًا عن سعادة الأسرة ورفاهيتها[١١٣]. وفي تقريره في إصلاح المحاكم الشرعية بعد ذلك بعشرين عامًا، عبر بوضوح أكبر عن مفهوم الأسرة باعتبارها الوحدة الأساسية للمجتمع، كتب قائلاً: "ولا يخفى أن الشعب إنما هو مؤلف من البيوت التي تُسمى عائلات، وأساس كل أمة عائلاتها، لضرورة أن الكل إنما يقوم بأجزائه"[١١٤]. ومن ثم فإن العلل التي أصابت حياة الأسرة المصرية هددت نظام المجتمع كله.

كان محمد عبده يعتقد أن العلل بشكل عام نتجت عن الشخصية الضعيفة للشعب، والتي يمكن إصلاحها بالتعليم. وكان مهتمًا للغاية بإصلاح نظام التعليم وتوسيعه، وهو

موضوع تناوله في عديد من كتاباته وخطبه، وفي ضرورة تعليم الجنسين(١١٥). وكان معلمه، الأفغاني، قد أكد أنه إذا كان للمجتمعات المسلمة أن تتقدم، فلابد من تعليم النساء والرجال على السواء:

> لا يمكن لنا الخروج من خطة الخسف والجهل، ومن محبس الذل والفاقة، ومن ورطة الضعف والخمول، ما دامت النساء محرومات من الحقوق، وغير عالمات بالواجبات، فإنهن الأمهات اللواتي تصدر عنهن التربية الابتدائية والأخلاق الأولية..... وإذا كانت الأمهات عالمات، عارفات بحقوق الإنسانية، متأدبات على ما تقتضيه أحكام الشرف والمدنية، فلا شك أن أولادهن يتخلقون بأخلاقهن، ويكتسبون منهن تلك المزايا الفاضلة. وعندي أنه إذا حصل التساهل في تربية المرأة، وكانت رجال الأمة جميعًا راسخين في العلم والمعارف، مترقين في درجات الكمال، فلا يمكن بقاء الأمة على تلك الحال المكتسبة إلا مدة بقاء أولئك الرجال. فإذا انقرضوا، وخلفهم الأبناء المتخلقون بأخلاق أمهاتهم على ما بهن من النقص في الكمالات العلمية، رجعت أمتهم إلى ما كانت عليه من الخسف وسوء الحال(١١٦).

وحقيقة أن الأفغاني عاش في كل من إيران وأفغانستان والهند وإسطنبول، قبل قدومه إلى القاهرة، توحي بانتشار هذه الأفكار حول الحضارة والتعليم والنساء والعائلة بين الدوائر المتعلمة في العالم الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر.

كتب قاسم أمين في كتابه *Les Ègyptiens*، أن المرأة المصرية ينبغي أن تحصل على "تعليم نسبي" للحصول على فهم علمي بالعالم من حولها ولتمكينها من نقل الأخلاق والفضائل إلى أبنائها. سوف تفيد مصر كلما ازداد عدد النساء المتعلمات. ولكن ينبغي أن يقوم التعليم بإعداد المرأة لدور منزلي وليس للمساعي الفكرية(١١٧). وشرح بالتفصيل الحاجة لتعليم النساء في كتابه تحرير المرأة، قائلاً – مثل الطهطاوي – أن البنات ينبغي أن يتلقين تعليمًا مساويًا لما يتلقاه الأولاد في المستوى الابتدائي على الأقل، لكي يمكنهن من تربية أطفالهن، وتدبير أمور منازلهن، ومن أجل مزيد من التوافق بينهن وبين أزواجهن. ومثل التجديديين الآخرين، كان يضع في ذهنه التعليم النظامي على النمط الأوروبي لإتقان القراءة والكتابة، وتحصيل بعض المعارف حول التاريخ والجغرافيا والعلوم، وبعض التعاليم الدينية وآداب السلوك. مثل هذا التعليم سيجعل النساء قادرات

على "قبول الآراء السليمة وطرح للخرافات والأباطيل التي تفتك الآن بعقول النساء". تضمنت أيديولوجية العائلة تصوير المرأة غير المتعلمة في صورة الجاهلة الخاملة، وبأنها عُرضة للخرافات، في مقابل مثال لتحسين أحوال النساء من خلال التعليم، كما رأينا فيما سبق. كان أمين وغيره من التجديديين في ذلك العصر يرون الجهل يساوي نقص التعليم النظامي، فكانت الإشارة إلى النساء "الجاهلات" يقصد بها النساء غير المتعلمات، رغم أنه خفف من ذلك بإلقاء الخطأ على الرجال لأنهم حرموا النساء من فرص التعليم(١١٨).

كان أهم سبب يدعو لتعليم النساء هو دورهن في تربية الأطفال وتدبير المنزل. كتب يقول إن الأطفال يتربون في بيئة تهيمن عليها النساء منذ الميلاد حتى سن الرشد. فالطفل يعيش بصحبة أمه، وأخته، وخالاته وعماته، وخادماتهن وصديقاتهن، لا يرى والده إلا لمامًا، من حين لآخر. والأم الجاهلة لن تستطيع أن تغرس في طفلها الصفات الطيبة لأنها لا تدرك ما هي هذه الصفات الطيبة. ولأنها تجهل قواعد الصحة، فسوف تتركه متشردًا في الطرقات متمرغًا في الأتربة، وسوف تترك له العنان ليصبح إنسانًا كسولاً لاهيًا. وسوف تستخدم الخرافات لإخافته عندما تروي له حكايات الجن والعفاريت وتأخذه لزيارة مقابر الأولياء. والعائلات من كل الطبقات تعاني من هذا "المرض": جهل النساء(١١٩).

والإشارة إلى الخدم تدل بالطبع على أن قاسم أمين كان يعني في الأساس بيوت الطبقتين الوسطى والعليا. وقد ظهر ذلك بوضوح أكثر عندما تحدث في موضوع إدارة المنزل، حيث قال إن الحياة في المدينة أصبحت تتطلب من المرأة أن تمتلك معارف متنوعة حول أشياء معينة مثل إدارة ميزانية الأسرة، والإشراف على الخدم، وجعل المنزل مكانًا لطيفًا ومريحًا للزوج. وقال إن أهم شيء أن من واجبها أن تربي أطفالاً أصحاء "جسمًا وعقلاً وأدبًا". أما في الريف، فالفلاحات قادرات على تدبير المنزل والمساعدة في الحقول دون تعليم لأن الحياة الريفية بسيطة نسبيًا. لكن تدبير المنزل في المدن أصبح مهمة صعبة وأشبه بإدارة مكتب حكومي كبير(١٢٠). كان تأكيد قاسم أمين على "تدبير المنزل" أكثر مما فعل سابقوه، الأمر الذي كان يعكس انتشارًا متزايدًا لهذا الموضوع في الصحافة الدورية منذ سنوات العقد ١٨٨٠ فصاعدًا(١٢١).

ومثل الطهطاوي ومبارك، أكد قاسم أمين أن تعليم النساء ضروري من أجل علاقة زوجية طيبة. فكتب يقول أن الرجال والنساء بينهما انجذاب غريزي، لكن العاطفة بين الزوجين سوف تضعف بمرور الوقت، أما الرجل المتعلم المتزوج من امرأة متعلمة،

فسوف يستمر في التمتع بالجوانب الفكرية والروحية للزواج. "الحب الحقيقي" له جانبان متكاملان، هما الجانب العضوي والجانب الفكري/الروحي. ولكن لكي نجد هذا الحب الحقيقي، من الضروري وجود تناسب بين الزوجين في تعليمهما[١٢٢]. وسوف يزداد أيضًا احتمال التوافق بين الزوج والزوجة لو كانت بين العروسين لقاءات قبل الزواج، وإذا قام الأهل باستشارة العروس لتقول رأيها في اختيار زوجها[١٢٣].

أصبحت دوائر التجديديين بلا استثناء ترى أهمية تعليم المرأة من أجل القيام بالأدوار المطلوبة منها كأم وزوجة وست بيت، لكن قاسم أمين تجاوز الأيديولوجية المنزلية لزمنه عندما اقترح أن تعليم المرأة ينبغي أن يمكنها من القيام بشئونها بل والعمل لإعالة نفسها. كتب يقول إنه لولا إهمال تعليم المرأة لاستطاعت العمل بالعلوم والآداب والفنون الجميلة والتجارة والصناعة، ولأصبحت تنتج بقدر ما تستهلك بدلاً من أن تكون عالة على غيرها. وسوف تصبح عائلات كثيرة أقل فقرًا لو أصبحت نساؤها منتجات، وسوف يثرى المجتمع بشكل عام بالأنشطة الإنتاجية والثقافية للنساء[١٢٤]. أوضح أمين، هنا وفي أماكن أخرى، أنه لا يقصد أن تقيد المرأة عملها الإنتاجي بالمهام التي يمكن أداؤها في المنزل، مثل الغزل والتطريز، رغم أنه لم يحاول التوفيق بين فكرة دخول النساء إلى سوق العمل، وأولوية أدوارهن المنزلية، التي أيدها في أماكن أخرى من الكتاب. وهناك سبب عملي آخر لتعليم النساء، وهو تمكينهن من التعامل في المسائل القانونية والمالية. فالمرأة الجاهلة أحيانًا تضطر لترك شئونها تحت أيدي أوصياء لا ضمير لهم أو يضعن أختامهن على حسابات أو مستندات لا يعرفن محتواها[١٢٥]. وقد اطلع أمين بكل تأكيد على مثل هذه القضايا أثناء عمله كقاضٍ.

كانت أحكام العائلة عند المسلمين تلزم الرجل بالإنفاق على زوجاته وأبنائه، وكان هذا يجري تنفيذه في المحاكم، كما سوف نرى. لكن لم تكن كل النساء قادرات على الاعتماد على أقاربهن من الرجال لإعالتهن. وقدم أمين من الأمثلة، البنت التي لم تتزوج وليس لها أقارب، والمطلقة، والأرملة، والأم التي ليس لها أبناء أو لها أبناء صغار. إن قدرًا مناسبًا من التعليم سوف يجعل مثل هؤلاء النسوة قادرات على إعالة أنفسهن وأطفالهن. والبديل هو الفقر، الذي "قد يحمل تلك المرأة المسكينة التي تبذل نفسها في ظلام الليل لأول طالب – وما أكبر هذه المذلة على المرأة"[١٢٦].

جاءت مجادلة أمين لتعديل نظام الحجاب من مناقشته لأهمية تعليم المرأة. كان الحجاب في ذلك العصر يعني تغطية وجه المرأة، والمصطلح يعني "التغطية"، كما يعني "الإخفاء". استخدم أمين تعبير "الحجاب" بكلا المعنيين، مشيرًا إلى التغطية بالحجاب وكذلك إلى حجب النساء بمعنى إخفائهن وفصلهن عن الرجال[١٢٧]. وفي ترديد لصدى أفكار الشخصية الخيالية، الشيخ علم الدين، ذكر أن مسألة الحجاب لم تكن قاصرة على المجتمعات المسلمة، ولا كانت عملية غير قابلة للتغيير، وأن هذه الممارسات تغيرت في مصر على مدى الجيل السابق. وهذه عادة "كسائر العادات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين والدين براء منها"[١٢٨]. ومع ذلك، ومن أجل الآداب العامة، لم يطالب برفع الحجاب بالمرة، أو فورًا، ولكنه طلب أن يكون حجاب النساء كما جاء في الشريعة الإسلامية، أو "الحجاب الشرعي"[١٢٩]. لم يفرض الفقه الإسلامي أن تغطي المرأة وجهها ويديها. وقد اتفق أئمة المذاهب الأربعة على إباحة ظهور الوجه والكفين لزوج المستقبل، وأن الوجه والكفين يمكن كشفها في الشهادة والمحاكمة وفي المعاملات التجارية أيضًا. والمبدأ هو أن الوجه والكفين ليست عورة، أي أنها ليست مثل بقية أجزاء الجسم التي ينبغي تغطيتها طوال الوقت، ويمكن كشفها في ظروف لا تكون فيها داعية إلى الفتنة[١٣٠]. ويستمر أمين قائلا إن الحجاب يتسبب في خسارة النساء عند ممارسة الأعمال والشهادة في المحاكم. لقد منحت الشريعة للمرأة نفس الحقوق التي يتمتع بها الرجل، بما فيها الحق في إدارة أموالها والتصرف فيها بنفسها، لكن إدارة الأعمال تتطلب من النساء أن يكشفن وجوههن، كيف يمكن للإنسان أن ينجز عقدًا مع امرأة دون أن يراها ويتحقق من شخصيتها؟ ولا يمكن أيضًا لامرأة محجوبة أن تعمل في حرفة أو تجارة أو خدمة، وإلخ. إن الفلاحات والخادمات والعاملات لا يرتدين الحجاب، بسبب ضرورة العمل[١٣١].

وفضلا عن ذلك، فإن الحجب بمعنى الفصل والإخفاء، والذي كان يصل إلى "حبس" النساء في بيوتهن، كان يحرم حتى المرأة المتعلمة من الخبرة الضرورية التي تجعل منها متعلمة حقًا. كان حجب البنات يبدأ من سن الثانية عشرة إلى الرابعة عشرة، أي منذ بداية دخولهن في مرحلة البلوغ وسن التكوين. كانت هذه القيود تحرمهن من أية فرصة لمعرفة العالم والخبرة بالحياة وما تتطلبه – وبعبارة أخرى، كن محرومات من فرصة تعلم تجارب الحياة، الأمر الذي يتطلب تفاعلاً اجتماعيًا، أو "الاختلاط مع الناس واختبارهم

واستعراف أخلاقهم". أما حبس المرأة عن العالم المحيط فإنه يفقدها حتى ما تعلمتــه فــي تعليمها الابتدائي(١٣٢).

ورغم أن قاسم أمين خفف مناقشته بقوله إن مسألة التخلص من الحجاب والحجــب ينبغي أن تتم تدريجيًا، وأنه لم يكن يريد من المرأة المــصرية أن تــصل إلــى الدرجــة القصوى التي وصلت إليها المرأة الأوروبية في كشف نفسها، فمن السهل أن نفهم الــسبب الذي جعل المحافظين يرون مناقشته استفزازية، وجعل آخرين يرونها جديرة بالثناء. عنــد منعطف القرن أصبح تعليم النساء مقبولاً ومرغوبًا حتى بين الدوائر المحافظة، وكذلك كان الجانب المنزلي من مكونات أيديولوجية العائلة الجديدة. لكن أمين تخطى ذلك، وربط تأخر المرأة وبالتالي تأخر المجتمع ليس فقط بعدم التعليم، ولكن أيضًا بعادات الحجب والحجاب، وأعلن أن هذه العادات ليست إسلامية. كما أنه أضفى شرعية على عمــل المــرأة خــارج المنزل دون أن يحل التناقض الظاهر بين ذلك وأيديولوجية العائلة الجديــدة، التــي كانــت تشمل علاقة النفقة مقابل الطاعة، والتوقعات بأن تلتزم المرأة في الطبقتين الوسطى والعليا بالبقاء في البيت. ومن المؤكد أن معايير الحجب والحجاب كانت تتجه إلــى مزيــد مــن التساهل(١٣٣)، وكانت نساء الطبقة العاملة والريفية دائمًا يعملن خارج البيت. لكــن كتــاب تحرير المرأة قدم مناقشة متماسكة – وتعتبر في ذلك الزمن مناقشة راديكالية – ليس فقــط بالنسبة لتعليم النساء، وإنما أيضًا لإنهاء "حجبهن" في البيت وخلف الحجاب. لقد كان ذلــك بوضوح هو "التحرير" الذي أشار إليه عنوان الكتاب.

كان محمد عبده وقاسم أمين متفقين في الحاجة للاهتمام بثلاث قضايا أخــرى لهــا تأثيرها على رفاهية الأسرة النواة، وهي تعدد الزوجات، والنفقة، والطلاق. كــان الجيــل السابق من المفكرين التجديديين يرى أن تعدد الزوجات لا يتفق مع الــزواج القــائم علــى الرفقة ومع حياة متناغمة للأسرة. في عصر عبده وأمين كانت الصحافة تتحدث عن عــدد من المسائل المقلقة فيما يختص بالعائلة والأخلاق العامة. أولى هذه المسائل فــشل الرجــل المتزوج في الإنفاق على الزوجة والأطفال؛ الثانية، حالات الطلاق التي تدل علــى عــدم الإحساس بالمسئولية من جانب الرجال؛ والثالثة، عدم قدرة النساء علــى الــتخلص مــن زيجات يعانين فيها من عدم الإنفاق، أو الهجر، أو سوء المعاملة. وظهر للرجلين أن هــذه القضايا يمكن حلها من خلال الإصلاحات القضائية، ولم تكن الحلول التي اقترحهــا كــل منهما متطابقة، لكنها كانت متشابهة إلى حد كبير.

في النهاية ذهب عبده وأمين إلى أبعد مما ذهب إليه الطهطاوي ومبارك في المجادلة بضرورة تقييد تعدد الزوجات إن لم يتم حظره. عارض محمد عبده تعدد الزوجات في كتاباته المبكرة على أساس مماثل لما ذهب إليه الطهطاوي ومبارك، أي لأن الرجال لن يستطيعوا أن يعدلوا بين الزوجات كما جاء في النص القرآني، ولأن الغيرة بين الزوجات والعداوة بين أبنائهن توقع الفوضى في حياة العائلة. وكثيرًا ما يقوم الرجل بطلاق إحدى الزوجات لاسترضاء أخرى، مما يتسبب في انفصال العائلة وتفتتها. وتعاني المطلقة وأطفالها من الفقر والإذلال عندما يتجاهل الزوج السابق نفقتها، ومن الصعب على النساء التوجه إلى المحاكم لإنصافهن. وليس رجال الطبقة العليا أفضل من الآخرين من هذه الناحية، حيث يتجاهلون زوجاتهم الأكبر سنًا وأطفالهن لإرضاء زوجاتهم الأصغر، مما يحرم السابقات من الرفقة لسنوات(١٣٤). كانت التفسيرات المألوفة في تلك الفترة تفسر الآية القرآنية "وإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة" (النساء، ٣) بأنها تشترط العدل في النفقة والرفقة، بما يشمل العدل في عدد الليالي التي يقضيها الرجل مع كل زوجة. وهكذا، يرى عبده أن العدل من الحقوق الزوجية، التي على الرجل متعدد الزوجات أن يتكبدها. لكن، حيث إن القدرة على الوصول إلى هذا المستوى من الصعب بلوغها على أغلب الرجال، فمن الأفضل لهم الاقتصار على زوجة واحدة(١٣٥). أما التفسير السائد للآية الأخرى التي تقول "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم، فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة" (النساء، ١٢٩)، فكان أن الرجال لا يتوقع منهم العدل في العاطفة تجاه زوجاتهم، ولا معاملتهن بالعدل في العلاقة الجنسية(١٣٦).

بعد حوالي عشرين سنة، في تفسير المنار، تقدم محمد عبده بقراءة مختلفة جذريًّا للآيتين المذكورتين، مجادلاً بأن المعنى المضمر فيهما يعني إلغاء تعدد الزوجات، وقائلاً إن الآية ١٢٩ من سورة النساء جاءت لتؤكد أنه "قد يحمل هذا على العدل في ميل القلب". وبالإضافة إلى ذلك، يفسر قوله تعالى: " فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة" بأنه يشير إلى الرجال الذين يتركون إحدى الزوجات دون رفقة أو نفقة تفضيلا لزوجة أخرى، وهو أمر كان يحدث كثيرًا، كما رأينا(١٣٧). وحيث إن تعدد الزوجات يؤذي الأفراد، فهو مؤذٍ للعائلات والمجتمع ككل، ومن ثم يستنتج عبده أن ذلك يمكن منعه من أجل المصلحة العامة(١٣٨). وفي فتوى نشرت بعد وفاته، تحدث محمد عبده عن أولئك الذين يدافعون عن

تعدد الزوجات باعتباره جزءًا من الثقافة المصرية، مكررًا أن ذلك ليس وقفًا على الشرق، بل كان اتجاهًا بين الحكام والأثرياء في الممالك التي كانت فيها النساء أكثـر عـددًا مـن الرجال. وجادل بأن الإسلام، بدلا من إضفاء الشرعية على التعدد، قيده، بل وحظره علـى الرجال الذين لا يستطيعون معاملة زوجاتهم بالعدل. وفوق ذلك، حيث إن التعـدد يتـصل بسوء معاملة الزوجات وحرمانهن من حقوقهن، فمن الممكن منعه. والاستثناء الوحيد الذي يمكن السماح له هو أن تكون الزوجة الأولى عاقرًا، وهذا ينبغي إثباته أمام قاضٍ[١٣٩].

ويوضح قاسم أمين نفس النقاط في مناقشته لتعدد الزوجات في كتاب تحرير المرأة. فقد ذكر أيضًا أن تعدد الزوجات لم يكن من الممارسات القاصرة علـى المـسلمين، وأنـه يصبح أقل انتشارًا كلما ارتفعت مكانة النساء في المجتمع – والحق أنه ضعف على مـدى الفترة السابقة التي تبلغ من عشرين إلى ثلاثين عامًا في بعض قطاعات المجتمع المصري نتيجة إلغاء الرق وما حدث للرجال من ترقـي العقـول وتهـذيب النفـوس[١٤٠]. فتعـدد الزوجات مصدر للخلافات بين الزوجات، وبينهن وبين الزوج، وبين أطفالهن. ومـن ثـم فهو على عكس الصورة المثالية للأسرة النواة: "عائلة متحدة يعيش فيها الأولاد في حضن والديهم، تجمعهم محبة صادقة"[١٤١]. كما أنه وضع الآيتين القرآنيتين (الآية الرابعة والآيـة ١٢٩ من سورة النساء) في مناقشة أكد فيها أن كلتيهما تضمنت "إباحـة وحظـرًا" لتعـدد الزوجات، مما يدل على أنه غير جائز إلا إن كانت الزوجة مريضة مرضًا يمنعهـا مـن أداء واجباتها الزوجية، أو إذا كانت عاقرًا[١٤٢].

كان موقف عبده وأمين الصلب تجاه تعدد الزوجـات انعكاسًـا للتقويـة المطـردة لأيديولوجية العائلة، والتي كان مثال الأسرة النواة مركزيًا فيها، ونبع اهتمامهمـا بالنفقـة والطلاق من ملاحظتهما لحالات عديدة أثناء عمل كل منهمـا بالقـضاء[١٤٣]. لكـن كـان واضحًا أيضًا أن ذلك يعكس قلقًا شديدًا على الخطر الأخلاقي المتمثل في النـساء اللائـي يُتركن دون رعاية و/أو دون إشراف الرجال. ففي تلك الفترة وما تلاها، كان القلق العـام على وجود النساء في الحيز العام يتردد في الصحافة الدورية. وكان ما يوصف عادة بأنـه سلوك غير لائق وغير مهذب يشمل تقريبًا أي نشاط يضع المرأة في الحيـز العـام و/أو على صلة برجال من غير أقاربها[١٤٤]. وكان السبب الضمني هو أنه يؤدي إلـى انهيـار علاقة النفقة مقابل الطاعة.

في يوليو سنة ١٩٠٠، أرسل محمد عبده إلى وزارة العدل قائمة إصلاحات من أحد عشر بندًا استجابة لطلب فتوى تخص نساء تـركهن أزواجهـن دون نفقـة، ومطلقـات، وأطفالا. وكتب أن تلك إحدى حالات أربع قابلة للمقارنة يتكرر حدوثها كثيرًا فيهـا تُتـرك النساء والأطفال في حالة عوز، مما يؤدي إلى "فساد" و"رديء الأخلاق وسيئ الأعمـال"، وهذا يسبب القلق والاضطراب للأمة كلها. هناك أولاً حالة الرجال الـذين حُكـم علـيهم بالسجن، والذين تُركت زوجاتهم دون نفقة. وثانيا، هناك قضية الرجال الذين يعجـزون أو يمتنعون عن الإنفاق على زوجاتهم، "كما يحصل من أغلب أفـراد الطبقـة الـسفلى مـن الأهالي وكثير من أفراد الطبقتين الوسطى والعليا". وثالثًا، هناك الغائب الذي ينقطع خبـره أو تبعد غيبته ولا يترك لزوجاته وأولاده شيئًا من المال. ورابعًا، بعض الرجال يـضارّون الزوجة حتى تصبح حياتهما معًا مستحيلة. في هذه الحالات، ينبغي أن يتمكن القاضي مـن تطليق المرأة من زوجها وإعلان الزوج الغائب لفترة طويلة في حكم الميت، لكن ذلك لـم يكن متاحًا في المذهب الحنفي والذي كان يُطبق في المحاكم الشرعية فـي ذلـك الوقـت. ولهذا، اقترح محمد عبده أن تُطبق أحكام المذهب المالكي في هذه الحالات. كان المـذهب المالكي يسمح للمرأة أن تتقدم إلى القاضي لإلغاء الزواج على أساس "الضرر"، والذي قـد يشمل عدم النفقة، أو الهجر، والمعاملة العنيفة ["الضرب والسب"]، ويتيح للقاضي أن يعلن وفاة رجل إذا كان مفقودًا لأربع سنوات[١٤٥]. ويبرر عبده مـشروعه هـذا علـى أسـاس "الضرورة"، والتي تعتبر مثل المصلحة العامة، ويمكن بناء عليهـا الـسماح بتغييـر فـي السياسة، والسياسة في هذه الحالة هي التمسك بالمذهب الحنفي فـي المحـاكم الـشرعية. واختتم عبده بالتماس للخديوي بتطبيق هذه الإصلاحات، ورغم أنها لم يُعمل بها في ذلـك الوقت، فقد تم تطبيقها في النهاية بالقانون رقم ٢٥ لعام ١٩٢٠[١٤٦].

قاسم أمين أيضًا رأى من الضروري زيادة قدرة النساء على الحصول على الطلاق في هذه الحالات، واقترح في تحرير المرأة عمل ذلك بإحدى طريقتين. الأولى اللجوء إلى المذهب المالكي، كما اقترح محمد عبده. والثانية أن يجري الاستفادة بشكل أكبر من مـنح المرأة الحق في تطليق نفسها – أي تفويض الطلاق – أو تعليق الطلاق، وكلاهما مقبـول في المذهب الحنفي. وأشار إلى أنه يفضل الطريقة الأولى، التي رأى أنها من الأرجـح أن تحافظ على استقرار الأسرة، حيث إن القرار سيكون في يد القاضي[١٤٧].

عبر أمين بوضوح عن اهتمامه باستقرار الأسرة في معارضته لتمييز الرجال بالطلاق الأحادي، لما ينطوي عليه ذلك من ضرر. فرغم أن الطلاق ضروري اجتماعيًا، كما جاء في الحديث الذي ذكره مبارك قبل ذلك، "أبغض الحلال عند الله الطلاق"، وهكذا ينبغي فقط أن لا يلجأ المسلمون إليه إلا للضرورة[١٤٨]. لكن سلوكيات الرجال لا تصل إلى هذا المستوى القياسي. بعضهم يهدم الأسرة بتطليق الزوجة بلا اهتمام ودون قصد، حيث إن المذهب الحنفي يرى أن الطلاق يقع حتى لو كان الرجل مكرهًا أو مخطئًا أو هازلاً أو سكران. كذلك يسيء الرجل استعمال الطلاق المعلق عندما يقول إن زوجته طالق إن حدث أو لم يحدث هذا الشيء أو ذاك. ولعلاج ذلك، اقترح قاسم أمين فترة إلزامية يقوم فيها محكمون يمثلون الزوجين بمحاولة الإصلاح بينهما. وأن لا يتم الطلاق إلا أمام قاضٍ أو مأذون، وفي حضور شهود، ومع تسجيله في وثيقة رسمية[١٤٩]. وقد طُبقت صيغة من هذا الطلب الأخير قريبًا في نظام المحاكم الشرعية، وفيها أصبح مطلوبًا تسجيل الطلاق والزواج تسجيلاً رسميًا، وبشرط قيام مأذون شرعي بتسجيل ذلك[١٥٠]. وقد اتُخذت بعض النقاط الأخيرة من مقترح أمين في القانون رقم ٢٥ لعام ١٩٢٩، وبناء عليه أصبح الطلاق غير نافذ في حالات تعليق الطلاق، أو إذا تلفظ الزوج بالطلاق خطأ أو كان سكران.

ونظرًا لبداية التسجيل المدني للزواج والطلاق، استطاع أمين أن يقدم بيانات حول الأمرين، والتي استشهد بها باعتبارها "من أقوى الحجج على اضمحلال حال العائلات عندنا وسهولة تهدم بنائها"[١٥١]. وقد اتسمت معالجته للبيانات بالسذاجة، لكننا نستطيع أن نستخدمها لحساب معدل طلاق خام(*) بحوالي ٣,٣ لكل ألف نسمة في ١٨٩٨، بينما يبدو من البيانات التي أوردها كرومر في ١٩٠٣ أن المعدل كان أعلى حتى إنه يبلغ ٥ في الألف. هذه المعدلات تبدو معقولة في ضوء معدلات الطلاق (بما يشمل الطلاق الرجعي) والتي تتراوح بين ٣,٢ و٤,٧ في الألف أثناء سنوات العقدين ١٩٣٠ و١٩٤٠[١٥٢]. وبالمقارنة، نجد أن معدل الطلاق الخام في الولايات المتحدة وصل إلى ذروة ٥ في الألف تقريبًا حول ١٩٨٠ في حالات تعاظم طول العمر؛ وفي ذلك الوقت، كانت نصف الزيجات تقريبًا تنتهي بالطلاق. وهكذا، عند منعطف القرن العشرين، كانت قدرة الرجال المصريين

(*) معدل الطلاق الخام crude divorce rate: مصطلح ديموجرافي يقصد به عدد حالات الطلاق بين كل ١٠٠٠ نسمة. [المترجمة]

المطلقة في تطليق زوجاتهم تعني أن الطلاق كان يتكرر كثيرًا نسبيًا. كتبت زينب فواز أن كثرة الطلاق جعلت المرأة المتزوجة تشعر بعدم الأمان[١٥٣]. وأكد عبده وأمين أنه يحطم العائلات ويتسبب في فقر النساء وإذلالهن.

كانت كتابات محمد عبده وقاسم أمين في وقت بدأت فيه الصحافة الدورية تنشر جوانب معينة من أيديولوجية العائلة الجديدة، وخاصة ما يختص بالحياة المنزلية. كرر الرجلان أفكار الجيل السابق من التجديديين، من اعتبار الأسرة النواة هي اللبنة الأساسية للمجتمع، وهي موضع رعاية الأطفال، ودافعا عن تعليم النساء وقيم الحياة المنزلية وكذلك الزواج الأحادي القائم على الألفة والرفقة. وتقدما خطوة أخرى عن سابقيهم في الدفاع عن عمل إصلاحات قانونية لدعم استقرار الأسرة وتخفيف المشكلات التي تواجهها النساء في أحكام العائلة عند المسلمين. وأدت مشاركتهما في الهيئة القضائية لجعلهما على دراية وإدراك تام بتلك القضايا الشرعية، وبحلول العقد ١٨٩٠ بدأت الدولة في اتخاذ دور أكثر فاعلية في الإشراف على شئون الأسرة، كما سوف نرى في الفصل التالي. وقاد دفاع عبده وأمين إلى أول موجة من تقنين أحكام للعائلة عند المسلمين في سنوات العقد ١٩٢٠، والتي أدت إلى تحسين أحوال المرأة المتزوجة. ومع ذلك، كانت أفكارهما والتشريع الإصلاحي الناتج عنها تقوم على علاقة النفقة مقابل الطاعة، مما دعم القاعدة التي تقول إن الزوج يقدم النفقة مقابل طاعة الزوجة، بما يشمل أنها لا تستطيع أن تعمل دون إذن منه. وحتى قاسم أمين، الذي أشار إلى أن هناك نساء ليس لهن أولياء ذكور يمكن لهن الاعتماد عليهم، والذي تمسك بأن المرأة إذا تعلمت تعليمًا جيدًا تستطيع المساهمة في كل مجالات العمل، حتى هو كان يقبل فكرة النفقة مقابل الطاعة باعتبارها القاعدة الأصلية للعلاقة بين الزوجين.

وفي السنوات الأخيرة لقيت آراء قاسم أمين نقدًا من وجهة النظر ما بعد الكولونيالية. احتج تيموثي ميتشل بأن تحرير النساء من نظام الحريم وإنتاج "جيل من الأمهات" المتعلمات لإصلاح مصر كان أحد أهداف كرومر وسكرتيره الكولونيالي هاري بويل Harry Boyle، وقد تبناه أمين. أما ليلى أحمد Leila Ahmad فقد أكدت أن أفكار كرومر والنقاد التبشيريين للإسلام كانت أساس كتاب تحرير المرأة، كما اكتشفت ليلى أبو لغد Lila Abu Lughod مشابهات مهمة بين آرائه وآراء الإرساليات التبشيرية وموظفي

الاستعمار[١٥٤]. وهناك تشابهات بين خطاب التجديديين في القرن التاسع عشر، ومنهم قاسم أمين، وخطاب الاستعمار والإرساليات التبشيرية، حيث إن الخطابين كانا يستمدان من نفس الأفكار حول العائلة والمجتمع والحضارة التي جاء التعبير عنها في عصر التنوير وتطورت من خلال الفكر الاجتماعي الأوروبي في القرن التاسع عشر. ولكن، إذا كان رجال الإرساليات وموظفو الاستعمار قد نشروا تلك الأفكار لتأكيد تخلف ودونية مصر والمسلمين، فقد سعى أمين وغيره من التجديديين إلى استخدام نفس الأفكار لترقية المجتمع، كما أكدت أمنية الشاكري وهبة أبو جديري Hibba Abugideiri في سياقات مماثلة. وبالإضافة إلى ذلك، كانت احتجاجات قاسم أمين بأن تعدد الزوجات يتسبب في فساد الحياة العائلية وعدم قدرة النساء غير المتعلمات على تربية الأطفال تعتمد على الأفكار التجديدية التي تطورت قبل الاحتلال البريطاني. نشر كرومر أفكاره في كتاب بعد التقاعد ظهر في السنة التي مات فيها قاسم أمين، وبعد عقد تقريبًا من ظهور كتاب تحرير المرأة. أما أفكار بويل فقد نشرت حتى بعد ذلك[١٥٥]. وكانت انتقادات كرومر للحياة العائلية المصرية مماثلة لما كان يقوله التجديديون لعقود طويلة. أما مزاعمه الخاصة بأن حجب النساء تسبب في توقف تطورهن الفكري وأن تعدد الزوجات كان دليلاً على أن الرجل المسلم يحتقر النساء فقد كانت أفكارًا شديدة التشابه مع التأكيدات التي تحدث بها مسبقًا قاسم أمين[١٥٦]. ويمكن فهم أمين وعبده بشكل أفضل باعتبارهما مساهمين في خطاب حداثي متطور حول العائلة والمرأة، خطاب تطورت أطروحاته الرئيسية قبل تكاثف الانتقادات الكولونيالية والتبشيرية لحياة العائلة المسلمة، تلك الانتقادات التي صحبت توسع الإمبراطورية قرب نهاية القرن التاسع عشر.

عائشة تيمور، زينب فواز وملك حفني ناصف حول الزواج والعائلة وتعليم المرأة، وعملها

بدأت النساء نشر أفكارهن في سنوات العقد ١٨٨٠، وذلك على الرغم من الفرص القليلة للغاية، وأن التشجيع على التعليم كان أقل كثيرًا مما يتمتع به الرجال[١٥٧]. والكاتبات الثلاث اللائي نتناولهن هنا معروفات أكثر كنسويات وليس باعتبارهن داعيات إلى التجديد، لكن قراءة أعمالهن مع أعمال التجديديين الذكور يظهر بوضوح أنهن كن يحتفين

بأيديولوجية العائلة الجديدة وما تستتبعه من مثال الأسرة النواة والحياة المنزلية. ومع ذلك، فقد كانت آراؤهن وأفكارهن تختلف من بعض النواحي ذات الدلالة.

كان قبول المرأة للأيديولوجية المنزلية يتعلق بهدف تعليم النساء. في مقال نشر عام ١٨٨٩، أيدت عائشة تيمور تعليم البنات، قائلة إن التعليم يعزز قدرتهن على إدارة المنـزل وتربية الأطفال. كذلك أبدت زينب فواز تأييدها للتعليم، بما يبدو صدى لأفكار الطهطاوي والأفغاني، في مقال نشرته ١٨٩٦، أعلنت فيه أن "النساء أساس العمران، والمدرسة الأولى لكل من دبّ على الأرض من جنس الرجال"، وأن ما يكتسبه الابن من أمه أثناء طفولته من خير أو شر يحدد شخصيته كطفل. كذلك عبرت عن موافقتها أن الأم المتعلمة تكون مساعدة لزوجها وأقدر على مقاسمته الحياة العائلية. وفي ١٩٠٨-١٩٠٩، كانت ملك حفني ناصف، التي امتهنت التعليم، تكتب عن تعليم البنات كثيراً. وكانت ترى أن ما يتعلمنه تحت إشراف أجنبي وفي مدارس أجنبية قليل الشأن، مثل لعب البيانو والتاريخ الفرنسي، واحتجت بأن المدارس الحكومية المصرية هي الأفضل لإعداد البنات لأدوارهن في إدارة المنزل وتربية الأطفال[١٥٨]. كان تأييد النساء الثلاث لتعليم البنات وقيم الحياة المنزلية يتسق مع الرسالة التي يقدمها الرجال والنساء في عدد متزايد من المطبوعات حول فن إدارة المنزل في سنوات ١٨٩٠ وما بعدها.

كذلك يظهر الاتجاه التجديدي للنساء بوضوح في تعرفهن على الحضارة الأوروبية باعتبارها أكثر تقدمًا من حضارة بلادهن. كانت عائشة تيمور وزينب فواز سابقتين على قاسم أمين في اعتبار أوروبا مثالاً لارتباط تعليم النساء بالحضارة، أو ما يُسمى اليوم "التطور". أما ملك حفني ناصف، فقد عارضت التقليد الأعمى لكل ما هو أوروبي، وانتقدت أسلوب "الألفرنكة" (alafranka أو alafranga أي مضاهاة الأوروبيين أو "الأفرنج") الذي يتخذه الشباب في ذلك الوقت، لكنها كانت ترى أيضًا الكثير مما يدعو إلى الإعجاب ويستحق المحاكاة كأوروبي مثل "العلم و النشاط وحب العمل"، وكذلك مناهجهم التعليمية[١٥٩].

كتبت ملك حفني ناصف بعد سنوات قليلة من نشر كتاب تحرير المرأة، لكن النقاط التي ناقشتها عائشة تيمور وزينب فواز حول تعليم المرأة وعملها كانت سابقة على بعض مجادلات قاسم أمين. وقد رفضت النساء الثلاث فكرة أن النساء، بوصفهن أمهات، هن

سبب تأخر المجتمع، قائلات، كما فعل أمين أن قيام الرجال بحرمانهن من التعليم هو المشكلة الحقيقية[١٦٠]. وأكدت فواز وناصف ضرورة أن تكون لدى النساء الحرية في متابعة التعليم بعد مرحلة التعليم الابتدائي، وأن ينهمكن في العمل خارج المنزل. وذكرن أن هذا ليس محظورًا دينيًا، كما أن حياة العائلة لن تعاني نتيجة ذلك[١٦١]. وكما ذكرت ماريلين بوث Marilyn Booth، بالنسبة لهن ولغيرهن من الكاتبات كان هناك فرق بين تقييم المهنة المنزلية للنساء وتقييد كل النساء داخل حدود المجال المنزلي[١٦٢]. وأكدت فواز أنه لا الدين ولا الطبيعة البشرية يتطلبان حبس النساء في البيت والواجبات المنزلية. ففي أوروبا، مع حضارتها المتقدمة، كانت النساء يعملن. كذلك تعمل المرأة المصرية في التجارة والحرف والبناء؛ "الأسواق مليئة بالنساء يتنافسن مع الرجال في البيع والشراء"، والفلاحة بالطبع امرأة عاملة. فقط نساء الحضر والطبقات الوسطى والعليا هن اللاتي يجلسن في بيوتهن، وهذا نوع من العادة[١٦٣]. وقالت ناصف إن وجود النساء ضعيف للغاية في مجالات العمل المنتج، لأن ظهور الآلات الموفرة للعمالة مثل ماكينة الخياطة مثلاً حرمتهن من فرص العمل؛ والمعنى المتضمن هو أن الرجال يحتكرون التكنولوجيا. لكن هناك نساء كثيرات بحاجة إلى العمل – أولئك غير المتزوجات، أو العواقر، أو الأرامل، أو المطلقات، أو اللائي يحتاج أزواجهن مساعدة في الإنفاق على البيت. كما أنه ليس من المتوقع أن يتجهن إلى الأعمال الدنيا؛ ينبغي أن ينتهزن الفرص ليصبحن معلمات أو طبيبات. النقطة غير المعلنة هنا هي أن النساء كمعلمات أو طبيبات يمكنهن العمل في بيئة من النساء، على عكس نساء الطبقة العاملة، اللاتي قالت ناصف أنهن ذوات أخلاق فاسدة لأنهن يختلطن بالرجال في أماكن العمل[١٦٤]. وكان قاسم أمين هو الوحيد بين التجديديين الذكور الذي ذكر حاجة بعض النساء للإنفاق على أنفسهن بالعمل، وعن احتمالات مساهمة النساء في كل مجالات العمل، ولم يكن معارضًا لاختلاط النساء والرجال باحتشام واحترام لبعض الأغراض. أما محمد عبده وغيره من التجديديين ممن خشوا انهيار علاقة النفقة مقابل الطاعة، فيبدو أنهم تخيلوا أن ذلك يمكن أن ينتج عن ترك النساء للبيت من أجل العمل والفجور.

أضفت الكاتبات قيمة كبيرة على الزواج القائم على الرفقة. في *نتائج الأحوال*، حسب قراءة مرفت حاتم Mervat Hatem، صورت عائشة تيمور الزوجة المثالية (وهي

هنا زوجة الحاكم) بأنها تتمتع بـ "آراء ناضجة، ذكاء، مهارات إدارة جيدة، جمال، ورقة"، وبأنها مستشارة لزوجها وذات تأثير إيجابي عليه[١٦٥]. وفي *مرآة التأمل*، تتناول عائشة تيمور الزواج المثالي من منظور الالتزام المشترك بين الزوجين بطريقة توضح أنها على ألفة بالكتابات قبل المرحلة الكولونيالية. كانت نقطة الانطلاق عندها هي شرح عبارة "حقوق الرجال على النساء والنساء على الرجال":

> فقال [الله تعالى] "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" [النساء: ٣٤]. فالرجل يقوم بأمر الزوجة مجتهدًا في حفظها وصيانتها وأداء كل ما تحتاج إليه. ثم إن الحق لم يكتف بالحكم حتى بين السبب بقوله بما فضل الله. يعني بأمور لها وفرة في العقل والدين. ولذا جعل لهم الولاية والإمامة وجعل فيهم الخلفاء والأئمة. وميزهم في الشهادة بين الأمة. فقال في آية أخرى "فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء إن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى" [البقرة: ٢٨٢]. وما ذلك إلا لتأكيد فضلهم ووثاقة عدلهم. وبقوله عز وجل "وبما أنفقوا من أموالهم" أي في المهر والمطعم والمشرب والمسكن والكسوة على حسب حال الأزواج والزوجات. كما نبه عليه في آية أخرى منها قوله تعالى "وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها" [البقرة: ٢٣٣]، أي على الوالدات(١٦٦).

وتشير الآية الأخيرة إلى أم الطفل المولود. وتعلق التيمورية قائلة إن الله "فضل" الرجال "بأمور لها وفرة في العقل والدين"، وهي إشارة ماكرة إلى الحديث الذي يقول إن النساء ناقصات عقل ودين.

في هذه الفقرة وفي الفقرات التالية استخدمت التيمورية إستراتيجية الربط بين المسئوليات العائلية الملقاة على عاتق الرجال في علاقة النفقة مقابل الطاعة، و"الفضل" الذي أسبغه الله عليهم في الآية. وكتبت تقول إن المشكلة هي أن الشباب من الرجال عادة يتهربون من هذه المسئوليات، ومن ثم يخسرون موقعهم القيادي في العائلة، وهي تصف هنا الأسرة النواة. وصورت عائشة التيمورية هذه النقطة بمثال أسد تكاسل عن الصيد، فأُجبرت قرينته على الصيد بنفسها، وكانت النتيجة انعكاس الأدوار. وعندما اعترض الأسد على أن يأكل بعد ما أكلت اللبؤة، أطلعته على الحالة الجديدة، وقالت له إن الأمر

اختلف الآن: "فلك علي ما كان لي عليك. ولي عليك ما كان لك علي"(١٦٧). وفي مناقشتها لآية "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف" [البقرة: ٢٢٨]، شرحت التيمورية أن المرأة لها حقوق معينة على زوجها، وهي أشياء على الزوج أن يقدمها كجزء من العلاقة الزوجية السليمة. ولا تؤدى حقوق الزوجية إلا عندما يحترم كل من الزوجين ما له وما عليه. فالزوج لابد أن يقوم بكل حقوقها ومصالحها، والزوجة عليها طاعته والانقياد لأمره. ولكن، إذا انقلبت الأمور وصارت لها السلطة عليه، فقد أصبح التزامها بالطاعة مشكوكًا فيه. "كيف لا تلقي وشاح الخدر وترمي برقع الحياء؟"(١٦٨).

وأشارت مرفت حاتم إلى أن عائشة التيمورية في تلك الفقرات "تجاوزت الآراء الدينية المتعارف عليها في ذلك العصر"، حيث جعلت الفضل المنسوب للرجل مشروطًا بقيامه بالمسئولية الملقاة على عاتقه(١٦٩). والحق أن قاعدة النفقة مقابل الطاعة كانت تطبق بمعيار مزدوج في المحاكم الشرعية. فلم تكن المرأة المتزوجة تستحق النفقة إذا كانت ناشزًا، ويمكن لزوجها أن يُعفى من دفع النفقة. أما بالنسبة للمرأة، من الناحية الأخرى، فقد كان الحصول على متأخرات النفقة عملية قضائية شاقة. فإذا أُجبرت على العمل خارج المنزل لإعالة نفسها وأطفالها، فهي تخاطر بمصادرة حقها في النفقة وفقدان سمعتها ومكانتها الاجتماعية(١٧٠).

من الصعب أن نعرف من بعض النصوص مثل *مرآة التأمل* إن كان الرجال بالفعل يتصرفون بطريقة تتسم بعدم المسئولية أكثر مما في الماضي، رغم أن هذا يبدو تصورًا عامًّا. أكدت عائشة التيمورية أن الكثير من الشباب تزوجوا من أجل النقود، وكانوا كسالى وماجنين، يلقون بعبء لا مبرر له على زوجاتهم(١٧١). وكتبت زينب فواز أن الرجل عادة يترك زوجته وأطفاله في حالة عوز عندما يتخذ زوجة أخرى، وصورت رأيها بمثل شهير: "الأب يطفش والأم تعشش"(١٧٢). وانتقدت ملك حفني ناصف سلوكيات الشباب تجاه النساء بشكل عام، قائلة إنها لم تكن تطلب من الرجال "أن يسجدوا لنا، بل أن يفسحوا لنا الطريق إن ازدحمت، ولينظروا إلينا كما ننظر إليهم أناسًا مثلهم، وليتركوا إشارات التعريض وألفاظه التي أصمت آذاننا"(١٧٣). واختيارها للكلمات فيه مقابلة للحديث سابق الذكر عن سجود المرأة لزوجها كإظهار للاحترام. كما عبرت عن اعتراضها على الشباب الهازلين اللاهين، والذين يحبون اتخاذ الخليلات بدلاً من الزواج، والعائلات التي تأثرت

بالقيم المادية والسطحية في قرارات اختيار شركاء الحياة لأبنائه[١٧٤]. وأظهر محمد عبده وقاسم أمين أيضًا قلقهما من فشل الرجل في إعالة زوجته. وبغض النظر عن أن سلوك الرجال يسير من سيئ إلى أسوأ في الحقيقة، كثيرًا ما يعجزون عن القيام بالدور القياسي الذي يتمسك به الكُتّاب. وقد تأثر المستوى القياسي بأيديولوجية العائلة الجديدة، والتي ضمت علاقة النفقة مقابل الطاعة كجزء من مثال الأسرة النواة. وفي التعبير عن مستوى قياسي لسلوكيات الرجل، حدد هذان الكاتبان وغيرهما من الكُتّاب التجديديين صفات الرجولة وفق القيام بمسئوليات الأسرة كعائلين، وليس وفق تميز الرجل بتفوقه الفطري، كما ذكرت مرفت حاتم[١٧٥].

وقد ثبت التزام زينب فواز وملك حفني ناصف بمثال الأسرة النواة والزواج القائم على الرفقة بوضوح كبير فيما عبرتا عنه من معاداة لتعدد الزوجات، الذي وصفته زينب فواز بأنه "وبال" على كل أفراد العائلة، فهو يصيب المرأة بالغيرة وهي الطامة الكبرى، والرجل بنكد الدهر، ويورث الأولاد العداوة لبعضهم بعضًا. وقالت ناصف عنه "عدو النساء الألد، وشيطانهن الفرد"، فهو مفسدة لقلوب النساء، ومفسدة لأخلاق الرجال، لأنه يجعلهم يلجأون للمداهنة كما يجعلهم موضع اتهامات مهينة[١٧٦]. وكانت كل من فواز وناصف قد عاشت تجربة تعدد الزوجات، وتحدثت ناصف بخاصة عن تجربتها وتجارب نساء تحدثت معهن. ورغم أن الكاتبات لم يتجاوزن ما ذهب إليه الرجال من أن تعدد الزوجات مدمر للحياة الأسرية، فقد نقلن الأوجاع الخاصة التي عانت منها النساء بسببه. أما محمد عبده، فقد كان الرجل الوحيد ضمن التجديديين الذي عبر في معارضته عن مشاعر مماثلة، ربما نتيجة تجربة والدته.

إن قبول نسويات تجديديات مثل عائشة تيمور، وزينب فواز، وملك حفني ناصف لأيديولوجية العائلة الجديدة، بما يشمل قيم الحياة المنزلية، كان أمرًا يمثل مشكلة لمؤرخي النساء والحركة النسوية. فقد جاء شرح قيم الحياة المنزلية تعبيرًا عن قيم دينية محافظة، أو بدلا من ذلك، كتعبير عن تطور القيم للبورجوازية؛ كما جاء الإيحاء بأنها كانت استجابة لـ "تغيرات اجتماعية-اقتصادية وتكنولوجية"، أو بالتناوب، استجابة لـ "جيشان" اجتماعي ورغبة في الاستقرار[١٧٧]. ومع ذلك، كان التعبير عن الأفكار المركزية لقيم الحياة المنزلية يحدث منذ عقود على أيدي رجال أمثال الطهطاوي ومبارك في مصر،

ونامك كمال وبطرس البستاني في أماكن أخرى من الدولة العثمانية. وبدلاً من تقييد المرأة داخل المجال المنزلي، كان اهتمامهم ينصب على خلق مجال منزلي، والذي فهموا أنه ضروري من أجل التقدم الاجتماعي. اعتقدوا أن مفتاح التقدم الاجتماعي والقومي هو التعليم المناسب للطفل، بما يتضمن تشكيل شخصيته، والذي يبدأ منذ الطفولة المبكرة أو حتى وهو لا يزال في رحم أمه، كما كتب مبارك. وهكذا، كان من الضروري خلق البيئة المنزلية المناسبة، أي في بيت الأسرة النواة. وكان من وسائل الوصول إلى هذه الغاية تعليم النساء وأدوارهن المنزلية. ودافعت الأجيال التالية من التجديديين عن فرض علاقة النفقة مقابل الطاعة وإصلاح أحكام العائلة عند المسلمين لدعم الاستقرار الأسري. وفي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كانت الدوريات الأدبية التي عززت قيم الحياة المنزلية على أسس اجتماعية وعلمية تعتمد على هذه الأيديولوجية العائلية.

ورغم أن الأيديولوجية المنزلية قيدت قدرة النساء على النفاذ إلى التعليم العالي والمشاركة في العمل المهني بعد الحرب العالمية الأولى، فقبل جيل سابق على تلك الحرب لم تكن رجعية بل هي قوة للتغيير، تدفع ضد الأفكار التي تفسرها الكتابات قبل الكولونيالية، والتي كانت لا تزال مؤثرة. طُبع كتاب النووي شرح عقود اللجين أربع مرات بين ١٨٧٨ و١٩١٩، وهو ما يعطي مقياسًا تقريبيًا لمدى انتشاره ولحيوية الرؤية الشعبية المستمرة للعلاقات الزوجية، الرؤية التي تعتبر النساء ناقصات عقل ودين، وبمجرد الزواج يصبحن أسيرات لأزواجهن، أو سجينات في بيوتهم. منحت أيديولوجية العائلة الجديدة النساء القدرة على تلقي التعليم، بقدر يساوي ما يتلقاه معظم الرجال، وكذلك القدرة على حمل مسئولية إدارة البيت وتربية الأطفال، وهي مسئوليات اعتمد عليها تقدم الأمة. وربما كانت الإشارات المجازية في تلك الفترة إلى البيت بأنه "إمبراطورية" أو "مملكة" الزوجة، ووصفها بأنها "سيدة البيت"، تستهدف تقوية النساء أكثر من أن تكون لتقييدهن[١٧٨]. وقد أكدت أفسانه نجمابادي Afsaneh Najmabadi هذه النقطة في سياق التاريخ الإيراني، والذي كانت قضاياه مماثلة: "بالنسبة لنساء الفترة المبكرة من القرن العشرين قدمت [الأيديولوجية المنزلية] نفس الأساس الذي يمكن به فتح المجال الذكوري للتعليم العصري كي تتمكن النساء من النفاذ إليه. كانت المطالبة بوضعية المتعلمة... وكانت إدارة ورئاسة البيت أبعد ما تكون عن تثبيط حيوية حركة النساء إلى الحياة العامة،

بل إنها قدمت الأسس لتقوية الاعتراف القومي بهن"[١٧٩]. وقد أكدت أمنية الشاكري وهبة أبو جديري في سياق مماثل أن الأيديولوجية المصرية للحياة المنزلية في أوائل القرن العشرين كانت جزءًا من خطة قومية للتطوير الاجتماعي[١٨٠].

ووفقًا لنجمابادي، وفرت أيديولوجية العائلة الجديدة في إيران للنساء رؤية تصور "عائلة جديدة مركزها الزوج والزوجة"، أي الأسرة النواة. كان الزواج المبني على الرفقة مكونًا جوهريًّا لهذه الرؤية، وللوصول إليه "كان ينبغي إصلاح الرجال، وأن تحصل النساء على التعليم". كان متوقعًا من الرجال الالتزام بالزواج الأحادي، ومن النساء أن يصبحن "رفيقات جديرات". ولكن فيما بعد، في مصر وإيران على السواء وفق ما ذكرته، تم استدعاء الأيديولوجية المنزلية لتثبيط طموحات النساء إلى مواطنة كاملة وشراكة حقيقية في الحياة العامة[١٨١].

الفصل الرابع

أحكام الزواج
تحولات في التطبيق

مرت أحكام العائلة عند المسلمين في مصر خلال القرن التاسع عشر وفي العقود القليلة الأولى من القرن العشرين بتحولات من خلال عمليتين. فاعتبارًا من منتصف القرن التاسع عشر، أعيد تنظيم المحاكم الشرعية، وأُدخلت قواعد إجرائية جديدة بما أدى إلى تغيير طريقة تطبيق الأحكام وتوسيع دور المحاكم الشرعية في حياة الناس. وبعد بضعة عقود، وبما يتفق مع تلك التغييرات، بدأ المسئولون المصريون مناقشة تدوين أحكام العائلة، على الرغم من تأخر التدوين حتى ما بعد الحرب العالمية الأولى. يناقش هذا الفصل التنظيم والإجراءات القضائية الجديدة وتأثيرهما، ويتناول الفصل التالي مسألة التدوين.

بدأ التحول التنظيمي والإجرائي بقيام محمد علي، في عام 1835، باستحداث منصب مفتي الديار المصرية، واكتسب قوة دفع مع اللوائح التي صدرت في الأعوام 1856، و1880، و١٨٩٧. ومن أجل الإيجاز، سوف أشير إلى هذه اللوائح بـ "اللوائح الإجرائية"، على الرغم من أنها تتعامل مع تنظيم وإدارة جهاز المحاكم الشرعية وأيضًا مع إجراءات المحاكم[1]. وبعد بضع سنوات من وصول أحد علماء المذهب الحنفي إلى منصب مفتي الديار المصرية، أصبح الحق في إصدار الفتاوى في مسائل السياسة العامة مقتصرًا على المفتين المعينين رسميًا، وجميعهم من الأحناف[2]. بعد ذلك، أصبحت اللوائح الإجرائية تتطلب تطبيق المذهب الحنفي حصرًا في المحاكم. وكانت الإجراءات الجديدة تعتبر خروجًا عن نظام استمر العمل به قرونًا كانت المحاكم تطبق فيه أحكام المذاهب السنية الأربعة كلها. وكان النظام الأقدم تعدديًا يتيح للمتقاضين والمتعاقدين المشاركة في نوع من "اختيار

المنبر"، من خلال اللجوء إلى المذهب الأكثر ملاءمة لغرضهم. كان كل مذهب يميل إلى الصرامة فيما يسمح وما يمنع، ولكن الطبيعة التعددية للنظام سمحت بدرجة من المرونة[٣].وألغى تحول المحاكم الشرعية إلى المذهب الحنفي هذه المرونة.

قبل منتصف القرن التاسع عشر، كانت شئون الأسرة، بما في ذلك النزاعات، تُنظر غالبا بعيدا عن المحاكم الشرعية، مع وجود شهود لإنشاء سجل. غير أن تحول المحاكم إلى المذهب الحنفي كان له تأثير كبير نتيجة للجانب الرئيسي الثاني من اللوائح الإجرائية، وهو تشجيع استخدام الأدلة المستندية، وفي النهاية ضرورة استخدامها، في الدعاوى، بما في ذلك المسائل المتعلقة بالأسرة. مع مطلع القرن العشرين، كان التسجيل المدني للزواج والطلاق لكل الحالات مطلوبًا، فلم تكن المحاكم تنظر أي دعاوى تتعلق بالزواج أو الطلاق ما لم تكن مدعومة بوثائق رسمية[٤]. كما أصبحت المحاكم الشرعية، بالإضافة إلى من يقوم بتسجيل الزواج، أو المأذون، موضع استصدار الوثائق ذات الصلة بالأسرة، والتصديق عليها. وكان على النساء والرجال استخدامها لتسجيل لا مفر منه لأحوالهم الزوجية، وحقوقهم، وبالتالي أصبحت المحاكم أكثر انشغالاً من أي وقت مضى.

وقد فُرضت الأحكام الشرعية للمذهب الحنفي على السكان نتيجة للتشديدات الجديدة على التوثيق في الشئون الشرعية. وأدت الأحكام الحنفية إلى مزيد من الصعوبات للنساء أو أوليائهن فيما يتعلق بالتفاوض حول الشروط عند الترتيب للزواج أو بالنسبة للنساء المتزوجات في الحصول على متأخرات النفقة، كما جعلت من المستحيل على المرأة التخلص من الزواج حتى لو كان الزوج لا يعولها أو يسيء معاملتها. ومن ثم فإن المرحلة الأولى من التحديث القضائي أضرت بالمرأة المتزوجة بدرجة أكبر مما واجهته أمها أو جدتها. غير أنها كان يمكنها الاستفادة من شرط تقديم الوثائق باستخدام المحاكم لعمل سجل بالنفقة التي تستحقها هي وأطفالها. أدت المشاكل التي سببها التحول إلى المذهب الحنفي، وفشل الرجال في الإنفاق على من يعولونهم، إلى إثارة مناقشات مطولة بين المسئولين والمثقفين الذين كانوا مشغولين ليس فقط برفاهية النساء والأطفال بل أيضًا بالتبعات الأخلاقية التي تترتب على ترك المرأة دون دعم ودون إشراف. في نهاية المطاف عولجت

بعض المشاكل التي نجمت عن التحول إلى المذهب الحنفي في قانوني ١٩٢٠ و١٩٢٩ اللذين يتناولان أحكام الزواج والطلاق.

لقد غفل المؤرخون إلى حد كبير عن ملاحظة النتائج المهمة التي أسفرت عنها إعادة تنظيم منظومة المحاكم الشرعية. تركز الرواية النموذجية للتحديث القانوني بالدرجة الأولى على إنشاء نظام قانوني "دنيوي" مستوحى من المثال الفرنسي، وخاصة فيما يتعلق بإنشاء المحاكم المختلطة والمحاكم الأهلية في عامي ١٨٧٦ و١٨٨٣، على التوالي[٥]. وقد أدى ذلك إلى إلغاء عمليتين سابقتين للتحديث القانوني. كانت الأولى إنشاء هيكل للمجالس القضائية، برئاسة مجلس الأحكام (المجلس الأعلى للقضاء)، اعتبارا من عام 1842، ويتولى هذا المجلس، إلى جانب قوات الشرطة المنشأة حديثا، القضايا الجنائية والإدارية، وأخيرا المدنية؛ عمل هذا النظام حتى افتتاح المحاكم الأهلية في عام 1883[٦]. والعملية الثانية هي تحويل المحاكم الشرعية، التي تُناقش في هذا الفصل. كان الغرض المشترك من إنشاء المجالس القضائية وإعادة تنظيم المحاكم الشرعية هو جعل تطبيق القانون متوقعًا بدرجة أكبر، ومتسقا، وهي السمات المميزة للنظم القانونية الحديثة. وفي الرواية النموذجية، كانت المحاكم المختلطة والأهلية "عصرية" بسبب هيكلتها وأساليبها الفرنسية واعتمادها على مدونات رسمية للقانون. ولم تكن المحاكم الشرعية مستوفية لأيٍّ من تلك المعايير. وعلى الرغم من أن تطبيق المذهب الحنفي أدى إلى أن يتسم القانون المطبق بمزيد من الاتساق وإمكانية التكهن بالأحكام من قواعد مثبتة، فقد استمرت المحاكم الشرعية تسير على أحكام الفقهاء[٧]، المتجسدة في العديد من كتب المختصرات والحواشي ومجموعات الفتاوى، وكانت تفتقر إلى البساطة وسهولة الوصول إلى الأحكام التي تميز القانون المدون. ولأن أحكام العائلة عند المسلمين لم تُدون كقانون حتى سنوات العقد ١٩٢٠، يرى كثيرون بوجه عام – رغم ما في ذلك من خطأ – أنه لم تحدث تغييرات كبيرة في أحكام الأسرة حتى ذلك الحين[٨]. وقد أهمل المؤرخون المحاكم الشرعية انطلاقا من تصورهم أنها كانت في حالة فقدان لأهميتها، ولكن هذه المحاكم، في أواخر القرن التاسع عشر، أصبحت أكثر مركزية بالنسبة للحياة الأسرية وتزايدت أعباء العمل عليها في المقابل.

التعددية والعرف في النظام القضائي قبل العصر الحديث

على الرغم من أن المذهب الحنفي كان المذهب الرسمي للدولة العثمانية، فإن قبول مبادئ المذاهب السنية الثلاث الأخرى والعرف المحلي في المحاكم الشرعية جعلها تتمتع بقدر من المرونة في تطبيق الأحكام قبل منتصف القرن التاسع عشر. كان القضاة الذين تعينهم إسطنبول للمدن الرئيسية بالمحافظات من أتباع المذهب الحنفي ومن خريجي المدارس العثمانية في الجزء المركزي من الإمبراطورية. ولكن في العديد من المناطق التي تضم أتباع المذاهب الأخرى، عُين أيضًا نواب قضاة يمثلون تلك المذاهب للجلوس في المحاكم. كان هؤلاء ينتمون إلى عائلات علماء الدين المحليين وعُينوا في منصب نائب القاضي، ذلك أن القاضي الحنفي كان صاحب المنصب الأعلى. لكن أحكام نواب القضاة كانت مقبولة وشرعية، وإذا لزم الأمر، كانت تفرضها السلطات. وهكذا، فبالإضافة إلى القضاة الأحناف تم تعيين نواب قضاة شافعية في بعض محافظات الأناضول وفي جميع محافظات سوريا الكبرى والعراق، وعُين نواب قضاة المذهب المالكي في ولايات شمال أفريقيا[٩]. وكانت المذاهب الأربعة كلها ممثلة في محاكم القاهرة العثمانية، كميراث لتعيين قضاة مشاركين على قدم المساواة من المذاهب الأربعة خلال عهد السلطنة المملوكية الذي امتد من عام ١٢٥٠ حتى عام ١٥١٧[١٠]. كانت محكمة المنصورة في الدلتا تضم نوابًا يمثلون المذاهب الحنفي، والشافعي، والمالكي، ولكن ليس الحنبلي، مذهب الأقلية.

وقد اختلفت مذاهب الشريعة الأربعة في المناهج التي تستخدمها لاشتقاق الأحكام الشرعية من النصوص الأساسية للعقيدة، وهي القرآن والسنة، والقيام بذلك جزئيًا بالاعتماد بدرجات متفاوتة على الأصلين الآخرين للشريعة، وهما القياس والإجماع. وكانت الاختلافات المترتبة على ذلك في الأحكام التي استنبطها كل مذهب كبيرة أحيانًا، وقد أتاحت التعددية لرعايا السلطان الاختيار بين المنابر المختلفة لإصدار الأحكام في قضاياهم، وذلك للاستفادة من المذهب الذي يرونه أكثر ملاءمة لتسيير أعمالهم وشئونهم العائلية. ولم يكن مسموحا لقاضٍ أو نائب إلا بتطبيق أحكام مذهبه. لكن كما أوضح يوسف رابوبورت Yossef Rapoport، كان

القضاة في الدولة المملوكية يحيلون القضايا إلى زملائهم الذين يمثلون مذاهب أخرى لتحقيق النتيجة المرجوة، كما أن علماء الدين "كان يقبلون – بل ويدعمون – التعددية المذهبية كعلاج للقيود التي يتسم بها كل مذهب"[١١]. استمر هذا في العصر العثماني. سمح رئيس القضاة الحنفي للقاهرة، للمتقدمين بتأجير الممتلكات الموقوفة وذلك وفقًا للمذهبين المالكي والحنبلي، الأمر الذي سمح بكتابة عقد أكثر مرونة[١٢]، ولم يكن من الغريب لجوء المتقاضين في قضايا الأسرة إلى اختيار المذهب المفيد لهم. سُئل المفتي الفلسطيني خير الدين الرملي (توفي عام 1671) عن امرأة هجرها زوجها دون إعالة، وذهبت إلى القاضي الشافعي للتطليق. يجيز المذهب الشافعي التطليق بسبب عدم إنفاق الزوج لها أو الهجر أو الاختفاء، ولكن المدرسة الحنفية التي ينتمي إليها الرملي لا تُجيز ذلك. ومع ذلك، قام القاضي الحنفي بتنفيذ قرار زميله الشافعي، وفقًا للتطبيق السائد في ذلك الوقت. والآن، انتهت المرأة من فترة العدة، وكان السؤال هو ما إذا كان بإمكانها الزواج مرة أخرى من تلقاء نفسها وفقًا للحكم الحنفي. ذلك أن المذهب الحنفي وحده يسمح للمرأة البالغة بعقد زواجها من تلقاء نفسها، بينما تشترط المذاهب الأخرى قيام الولي بتزويج المرأة، دون أي استثناءات. فهل تستطيع القيام بذلك، أم أن زواجها ينبغي أن يكون وفقًا للحكم الشافعي؟ رد الرملي بأنها يمكن أن تتزوج وفقًا لأي من المذهبين، حيث إن قرار الشافعي السابق تم تنفيذه من قبل قاض حنفي. في هذا المثال من اختيار المذهب للحكم القضائي، استفادت المرأة من الأحكام الشافعية للحصول على التطليق بسبب الهجر وعدم الإنفاق، ثم استفادت من أحكام المذهب الحنفي لتزويج نفسها دون اللجوء لولي شرعي[١٣].

ووفقا لما ذكرته جوديث تاكر، حصلت السوريات على التطليق في ظروف مشابهة من القضاة الشافعية والحنبلية، وفي القاهرة، وجد جيمس بالدوين أن النساء توجهن إلى القضاة المالكية والحنبلية للتطليق[١٤]. ولم يكن اختيار المذهب في المحكمة قاصرًا على الإمبراطورية العثمانية وتلك الحقبة. استشهد الرملي في إجابته بسابقة قضية أصدرها الفقيه برهان الدين المارغنياني (توفي عام ١١٩٧) في آسيا الوسطى. وفي الهند تحت الحكم المغولي وكذلك البريطاني،

قامت نساء مسلمات بالاستفادة من الاختيار بين المذاهب بين مذهب الأقلية الشافعي، ومذهب الأغلبية الحنفي للحصول على أحكام بالطلاق، والزواج مرة أخرى بأنفسهن، كما كان الاختيار بين المذاهب أيضًا ممارسة معروفة في القرنين التاسع عشر والعشرين في جزر الهند الشرقية والمالايو واليمن وشرق أفريقيا وغرب إفريقيا(١٥).

سعى العثمانيون في القرن السابع عشر في القاهرة إلى قصر الاختيار بين المذاهب على التطليق والممارسات الأخرى غير المسموح بها في الأحكام الحنفية، وبحلول نهاية القرن حاولوا أيضًا منع القضاة غير الحنفية من منح التطليق. لكن بالدوين أعرب عن شكوكه حول فعالية الأمر العثماني(١٦)، وبالفعل، استمر القضاة غير الحنفية في إصدار أحكام بالتطليق للنساء المهجورات على مدى قرن ونصف بعد ذلك الأمر. ففي عام 1849، على سبيل المثال، نظر مفتي الديار المصرية محمد العباسي المهدي قضية لامرأة هجرها زوجها قبل أربعة أعوام، وتزوجت بعد تطليقها على يد القاضي في قريتها. ورد العباسي أنه، من الناحية الشرعية، فهي ما زالت متزوجة من زوجها الأول، قائلاً "ولا يسوغ لأحد من قضاة هذا الزمان التطليق على الغائب بعدم الإنفاق ولا بوجه من الوجوه ولو كان القاضي يرى ذلك مذهبًا له لنهي ولي الأمر عن ذلك"(١٧). هذه الحالة وحالات مماثلة من منتصف القرن التاسع عشر تبين أنه في ذلك الوقت كانت السلطات العليا تفرض تطبيق المذهب الحنفي في المحاكم الشرعية، ولكن قضاة المذاهب الأخرى ظلوا – حتى وقت قريب – يطبقون قواعد مذاهبهم الشرعية، بما في ذلك التطليق بسبب الهجر وعدم الإنفاق.

بالإضافة إلى التعددية والاختيار بين المذاهب، فإن الإقرار بالعرف السائد محليًا، أعطى نظام المحاكم الشرعية مرونة في الفصل في قضايا الأسرة والشئون الأخرى. واتجه خطاب العصر الاستعماري والإسلاميون التجديديون إلى وضع خط فاصل بين الممارسة العرفية والشرعية، مما أظهرهما منفصلين ومتناقضين في الغالب(١٨). لكن في وقت أقرب، أكدت دراسات أحدث أن العرف، على العكس، لعب دورًا مهمًا في النظام القضائي في الماضي. وكان من المتوقع أن يأخذ قضاة

يأخذ قضاة المحكمة الشرعية العثمانية بعين الاعتبار، في تطبيقهم للشريعة، العرف المحلي إلى جانب اللوائح الإدارية التي أصدرها السلاطين[19]. وعلاوة على ذلـك، فإن النظام القانوني ككل، الذي يعتبر في مجمله نظامًا للمنظومة الاجتماعية وحـل النزاعات، اشتمل على مواقع ذات طبيعة عرفية خارجة عن اختـصاص القـضاء. كان السلوك العام يخضع للإشراف، والأعراف تُفرض قسرًا، والاتفاقـات تُـسجل ويتم التصديق عليها، والنزاعات يجرى تسويتها من خلال العديـد مـن الوحـدات الاجتماعية المستقلة: النقابات الحضرية والأحياء الـسكنية؛ والقـرى والإيـالات؛ والأسر الكبيرة الممتدة، والعشائر والقبائل[20]. وكان القضاة يـصدقون على عقـود الزواج والطلاق الصادرة خارج المحاكم مـا دامـت مطابقـة للـشروط الأساسية للشريعة وشهد عليها شهود مؤهلون.

كان الفقهاء المسلمون يعتبرون العرف مصدرًا للأحكام. وقـد عبّـر زيـن العابدين إبراهيم بن نجيم الحنفي المصري (توفي عام 1561 أو 1563) عـن ذلـك بقوله "المعروف عرفًا كالمشروط شرعاً"[21]. واستشهد بمثال جهاز العروسة الـذي يقدمه الآباء لبناتهم عند الزواج، وهو ليس مطلبًا شرعيًا، ولكنه كـان (ومـا زال) عادة مقبولة. وفي كثير من الأحيان تنشأ خلافات حول توصيف جهاز العروسة هل هو قرض أو هبة، مما جعل القضية تستحق مناقشة في كتـاب ابـن نجـيم حـول المبادئ الفقهية العامة. وقد كتب موصيًا بأن يؤخذ العرف فـي الحـسبان، عنـدما يدّعي الأب دون دليل أن جهاز العروس كان عارية (إعارة). فـإذا كـان الجهـاز في العُرف يُعطى للعروس ملكًا، إذن فكلمة الأب غيـر مقبولـة. ولكـن إذا كـان العُرف يقبل الأمرين، إما منحه ملكًا أو عاريًـا، فتكـون كلمتـه مقبولـة. وقـال ابن نجيم، مستشهدًا بآراء علماء آخرين، إنهم جميعًـا أوصـوا بوضـع العُـرف في الاعتبار، وبضرورة دراسة العُرف المحلي لتقديم رأى شرعي[22].

الزواج قبل منتصف القرن التاسع عشر: القصّر والبالغون، رجالا ونساء

قدم كل مذهب من مذاهب الشريعة، فيما يتعلق بـالزواج والطـلاق، مزايـا وأضرارًا لكل من الرجال والنساء، كما رأينا بالفعل في مثال المرأة التـي طُلقـت

وفقًا لأحكام المذهب الشافعي وتزوجت وفقًا لأحكام المذهب الحنفي. كانت صياغة عناصر أو " أركان" الزواج الأساسية هي في الحد الأدنى العرض والقبول بكلمات ملائمة، والعقد، وهدية أو هبة الزواج (المهر أو الصداق) التي تُمنح للعروس[٢٣]. وكان العريس يتمتع بالسلطة الزوجية الكاملة بعد دفع المهر مباشرة، بما في ذلك استحقاق طاعة زوجته والعلاقة الجنسية معها. لم تكن المرأة المتزوجة زواجًا تعاقديًا ملزمة بالانضمام إلى زوجها، أو طاعته، أو الخضوع له جنسيا حتى يدفع المهر. وليس مطلوبًا من الفتاة الصغيرة أن تنضم إلى زوجها بأي حال من الأحوال حتى تكون مؤهلة جسديًا للعلاقة الجنسية، وبالتالي يتأخر دفع المهر غالبًا حتى ذلك الحين.

ويقر المذهبان الحنفي والحنبلي أن يدفع العريس جزءًا من المهر يكفي لبدء الحياة الزوجية. ويمكن تأجيل الباقي حتى ينتهي الزواج بالوفاة أو الطلاق. كان هذا هو العرف الشائع في مصر[٢٤]. وكان الجزء الفوري من المهر (المقدم أو المعجل) يبلغ عادة ثُلث المهر. ويكون دفع الجزء الباقي (المؤخر أو المؤجل) مستحقًا عند الطلاق أو، إذا توفي الزوج، كان يُعامل على أنه دَيْن ويُخصم من تركته قبل تقسيمها. كان مؤخر المهر قد يردع بعض الرجال في الطبقات الوسطى والعليا من ممارسة حقهم في الطلاق، لكن إذا طلق الرجل زوجته، فإن مؤخر المهر ونفقة العدة يوفران بعض الأمان لطليقته. فإذا كان مبلغ المهر غير محدد في عقد الزواج أو إذا كان خاضعًا لشرط غير جائز، يفرض كل مذهب شرعي تقدير المهر وفق المعدل الجاري (أي "مهر المثل")، بحيث يكون متناسبًا مع الوضع الاقتصادي للعروس والعريس[٢٥].

وقد اختلفت المذاهب الأربعة حول دور وسلطة الولي الشرعي في ترتيب الزيجات وعقد القران، وأيضًا فيما يتعلق بمدى اشتراك العروسين في عملية اختيار الشريك. كان الوليّ (ولي النكاح) المفضل لكل من العروسين هو الأب، يليه الجد من جهة الأب، وبعده الذكور من العصب طبقًا للأولوية في الميراث[٢٦]. ويعتمد مدى حرية العرائس والعرسان في اختيار قرنائهم على السن والجنس. والوصول إلى الرشد الشرعي يتطلب أمرين، وهما البلوغ ثم سن التمييز (أو الرشد). وتصل

الفتيات إلى البلوغ بين سن التاسعة والخامسة عشرة والصبيان بين اثنتي عشرة وخمس عشرة سنة. ويمكن تمييز ذلك في العلامات الجسدية الظاهرية للبلوغ، عن طريق القذف أو الحيض، أو عن طريق التلقيح أو الإخصاب. فإذا لم تكن أي من هذه العلامات موجودة، فإن تقدير سن البلوغ يكون بالوصول إلى خمس عشرة سنة[٢٧]. وكان الرشد أو التعقل يظهر من خلال السلوك السليم بعد الوصول إلى سن البلوغ، وكان تقريبًا مرادفًا له[٢٨].

ويفتقر القُصَّر إلى الأهلية الشرعية الكاملة، وكل مذهب شرعي يتطلب لزواج القصَّر، سواء كانت فتاة أو فتى، أن يتم العقد على يد الولي. كان الأب أو الجد من جهة الأب لعذراء قاصر، "جبارًا" في دوره كولي النكاح؛ أي يمكنه تزويج الفتاة أو الصبي بالإكراه "جبرًا". كان حق الأب في تزويج طفلته القاصر صارمًا جدًّا لدرجة أن القضايا التي تنازع هذا الحق لم تظهر إلا نادرًا في مجموعات الفتاوى. ومع ذلك، فقد استمع العباسي في عام 1849 إلى حالة تصور هذا الأمر، وكانت تتعلق برجل يرغب في تزويج ابنته البالغة من العمر تسع سنوات دون إذنها وضد رغبة أمها، التي كان قد طلقها في وقت سابق. بعد التحقق من أنه دفع نفقة الطفلة، وأن العريس رجل كفء، وقيمة المهر بمعدل "مهر المثل" في ذلك الوقت، أجاب المفتي: "للأب المذكور إجبار صغيرته على النكاح ولا يتوقف على إذن أحد والحال هذه"[٢٩]. كان الأطفال القُصر للأزواج المطلقين عادة ما يُتركون في حضانة أمهم، وربما كانت معارضة الأم هي التي جعلت قضية كهذه غريبة بما يكفي لإدراجها في مجموعة فتاوى العباسي.

فإذا لم يكن ولي النكاح هو الأب أو الجد من ناحية الأب، فقد كان يتطلب موافقة القاصر، رغم أن الحنفية والشافعية كانوا يقبلون صمت الفتاة القاصر تعبيرًا عن الموافقة[٣٠]. وكان فقهاء الأحناف يسمحون للقاصر برفض زواج قام بترتيبه شخص آخر غير والدها أو جدها لأبيها ("اختيار البلوغ")، ولكن لكي تحفظ حقها في الاختيار بعد الوصول إلى البلوغ، كان عليها أن تعترض في الوقت الذي أُبلغت فيه بالخطوبة، وإلا اعتُبِر صمتها موافقة. ومع أن البعض قد فعل ذلك[٣١]، فإنه كان نادرًا على الأرجح، لأنه كان يعني تحدي أقاربها الذكور والمثول أمام القاضي

لإبطال الزواج. كان تزويج النساء يجري في سن أصغر من الرجال، والفتيات القصر أكثر من الأولاد القصر، وذلك إذا حكمنا مما نجده في السجلات القضائية وبيانات التعداد المتاحة. كانت معظم نساء المدن يتزوجن في سن الخامسة عشرة أو أكبر، بينما في القرى الأربع في الدقهلية كان الرجال والنساء يتزوجون بعد هذه السن، كما رأينا. في القرى، كان من يرتفع احتمال تزويجهم في سن مبكرة هم أطفال الأعيان وآخرون ممن تمتلك عائلاتهم أراضٍ ومكانة اجتماعية ولديهم اهتمام قوي بالحفاظ على كل منهما من خلال زيجات مرتبة إستراتيجيًا(٣٢). يشير الزواج المبكر لكل من عائشة تيمور وهدى شعراوي إلى وجود نمط مماثل في الطبقة العليا الحضرية.

وكانت قواعد ترتيب الزواج مختلفة بالنسبة للبالغين وغير العذارى. ولا تزال ثلاثة مذاهب تتطلب تدخل ولي النكاح بالنسبة للمرأة، لكن على الراشدات وغير العذارى أن يعربن عن موافقتهن الصريحة لكي يكون الزواج صحيحًا. وهنا لا يكفي السكوت(٣٣). لكن المذهب الحنفيّ انفرد في السماح للنساء من سن الرشد، بما في ذلك العذارى، بالاستغناء عن الوليّ وترتيب الزواج وإبرام العقد بأنفسهن. من المحتمل، في المرحلة السابقة على العصر الحديث، أن معظم النساء اللائي استفدن من هذه القاعدة إما كن يفتقدن إلى قريب ذكر أو كن من الأرامل والمطلقات اللائي يحتكمن على وسائل عيش مستقلة. ولأنه من المعتاد أن ينقل الوالدان بعض الممتلكات إلى ابنتهما وقت الزواج، وأن تعتمد الابنة فيما بعد عليهما وعلى إخوتها الذكور للمساندة إذا نشأت مشكلات زوجية، فليس من المرجح أن تقوم نساء كثيرات – لم يسبق لهن الزواج وينتسبن إلى عائلات مصونة – بتحدي أقاربهن الذكور واختيار الزوج بأنفسهن. ووفقًا للكتيبات التي تتناول موضوع الزواج، اعترض بعض الفقهاء الحنفيين على الزيجات التي ترتبها النساء لأنفسهن، وقال آخرون إن ذلك هو الملاذ الأخير إذا كان ولي الأمر غير موجود(٣٤).

شروط عقد الزواج

الزواج في الإسلام عقد، وكان الشائع هو وضع شرط بمقدار المهر رغم أن ذلك لم يكن مطلوبًا. ويعتبر الفقهاء الحنفيون هذه الشروط مباحة، ولكنهم

لا يفرضون تنفيذها: إذا لم يتمكن العريس من دفع المبلغ المتفق عليه، يظل الزواج صحيحًا إذا دفع مبلغ المهر السائد أي مهر المثل. أما الشافعيون فيرون أن اشتراط أي مبلغ غير مهر المثل باطل. لكن الحنابلة يعتبرون المهر المتفق عليه شرطًا ملزمًا ويبطل الزواج إذا لم يستطع العريس دفع ما تم الاتفاق عليه[٣٥].

تفرّد المذهب الحنبلي في السماح للمرأة بفسخ عقد زواجها إذا لم يُدفع المهر المنصوص عليه وإذا لم يتم الوفاء بأي شروط أخرى في العقد. قامت نيللي حنّا Nelly Hanna بفحص عينة من عقود الزواج المدرجة في المحاكم الشرعية في القاهرة في القرن السابع عشر ووجدت أن ثلث هذه العقود يحتوي على شروط من نوع أو آخر. كان الهدف الثابت لهذه الشروط هو التخفيف من علاقة النفقة مقابل الطاعة غير المتكافئة في شكلها القياسي، وبالتالي "حماية الزوجة من الخضوع التام لسيطرة زوجها، إما بفرض قيود مباشرة عليه أو عن طريق تقاسم السيطرة بين الزوج ووالد زوجته"[٣٦]. ووفقًا للديربي، كانت الشروط الأكثر شيوعًا التي تدرجها المرأة (أو وليها) في عقد الزواج هي: أن الزوج لن يتزوج زوجة أخرى أو يتخذ سرية؛ وإذا كان متزوجًا بالفعل فالشرط يكون أن يطلق زوجته الأولى، أو إذا كان في حوزته جارية فعليه أن يبيعها؛ وأنه لن ينقل عروسه من مسقط رأسها أو قريتها؛ وأنه لن ينقلها بعيدًا عن والديها. وأنه سيسمح لها بالاستمرار في رعاية طفل صغير من زواج سابق؛ وأنه لن يبعدها عن أولادها من زواج سابق. ويشير الشرط الأخير إلى القاعدة التي كانت المطلقة تتسلم بموجبها حضانة أطفالهما القُصَّر، لكنها قد تفقد الحضانة إذا تزوجت من رجل لا تربطه قرابة بهؤلاء الأطفال. كما يمكن أن ينص العقد على أن الزوج لن ينقل عروسه من بيت والدها، و/أو أنه سيقيم معها هناك بدلاً من نقلها إلى بيته[٣٧]. وهذان الشرطان الأخيران يحرزان هدف "تقاسم السلطة" أو تحقيق التوازن بين السلطة الزوجية والأبوية.

وقد وجدت نيللي حنّا شروطًا أخرى تضمن للمرأة الحق في العمل أو أن تعيش حياة اجتماعية. فعلى سبيل المثال، اشترطت امرأة من الطبقة العاملة ألا يمنعها زوجها من متابعة تجارتها كبائعة[٣٨]. واشترطت امرأة تنتمي إلى عائلة

بارزة ليس فقط ألا يكون لزوجها أي زوجات أو سراري أخريات، بل اشترطت أيضًا ألا يمنعها من "الذهاب إلى الحمام العام؛ وزيارة صديقاتها متى أرادت؛ واستقبال زيارات أطفالها، ورفيقاتها وأقاربها وأصدقائها، كلما أرادوا ما داموا يرغبون". واشترطت أيضًا السماح لها بالحج إلى مكة والعودة(٣٩). مرة أخرى، يبين هذا الدليل أن الكتابات الإسلامية قبل الكولونيالية حول واجب الزوجة بالطاعة لم تكن مجرد كتابات نظريّة. فهي لم تعبر فقط عن المواقف والممارسات الاجتماعية، لكنها أيضًا كانت تعلم تلك المواقف والممارسات. فالرجل يمكنه أن يمتنع عن إعالة زوجته إذا لم تحصل على إذنه من أجل الخروج للعمل، أو الزيارة، أو إذا استقبلت زائرين. وتُظهر السجلات القانونية كيف كانت المرأة قبل العصر الحديث قادرة على التفاوض بشأن إعفائها من هذه الموافقات المفروضة.

إن كراهية النساء لتعدد الزوجات جعلت منه هدفًا شائعًا للشروط(٤٠). تاريخيًا، كان الفقهاء يفسرون القرآن على أنه يسمح للرجال بالحصول على أربع زوجات وعدد غير محدود من الجواري، وبالتالي كانت الإستراتيجية هي منعهم من ممارسة هذا الامتياز عن طريق اشتراط أن المرأة تستطيع أن تلغي زواجها إذا انتهك زوجها وعده بالزواج الأحادي. ولم يسمح سوى المذهب الحنبلي بإدراج شروط من هذا النوع في عقد الزواج نفسه، ولكن مذاهب الشريعة الأخرى كانت بها طرق مختلفة لتحقيق نفس النتيجة.

يرى المذهب المالكي عدم مشروعية إدخال شروط في عقد الزواج، لكن هذا المبدأ تم تجنبه في الممارسة القضائية المالكية في المغرب ("العمل" أو "المعمول به"). وقام الفقهاء المالكيون في أماكن أخرى من شمال أفريقيا بتمكين النساء من تقييد حق أزواجهن في تعدد الزوجات في الاتفاقات الملحقة بعقد الزواج. وأكدوا أن هذه الأخيرة واجبة النفاذ، لأن العرف السائد كان ينظر إليها باعتبارها جزءًا من اتفاقية الزواج. فقد يتفق الرجل، على سبيل المثال، على عدم الزواج بأخرى أو اتخاذ سرية، متعهدًا بأنه إذا فعل ذلك فإن زوجته الأولى يصبح لها حق تطليق نفسها، إذا اختارت ذلك. كانت الاتفاقيات من هذا النوع شائعة جدًّا في تونس، حتى إنها عُرفت باسم "عادة أهل القيروان". هذه الاتفاقيات تمنع تعدد

الزوجات إما عن طريق طلاق الزوجة تلقائيًا، أو إعطائها خيار تطليق نفسها، أو منحها القدرة على تطليق زوجها من زوجة ثانية وإطلاق سراح جارية كان قد تملكها(٤١). وهذا الخيار الثالث يذكرنا بأن الرجال قد يمارسون تعدد الزوجات واقتناء السراري بشكل سري.

وقد قبل فقهاء المذهبين الحنفي والشافعي وسيلتين شرعيتين سبقت مناقشتهما، وهما تفويض الزوجة بتطليق نفسها، والطلاق المشروط، أي تفويض الطلاق وتعليق الطلاق. في الأولى، يعطي الرجل زوجته حق الطلاق من جانب واحد في اتفاق منفصل قبل عقد القران، في نفس وقت كتابته، أو بعد ذلك. ووفقًا للفقهاء، يمكن منح التفويض بالطلاق في لحظة واحدة، مثلا إذا تلفظ الرجل بكلمات صحيحة خلال جدال مع زوجته. قال رجل لزوجته: "ملكتك طلاقك بنفسك"، فقالت له: "وكيف أقول؟" قال، "قولي طلقت نفسي منك"، وهكذا استخدمت الزوجة هذه الكلمات في حضور الشهود، واعتبرها العباسي مقبولة كطلقة رجعية(٤٢). ومع ذلك، فرغم أن تفويض الطلاق كان مقصودًا به أن يُستخدم كرادع لتعدد الزوجات أو أي عمل آخر بغيض من جانب الزوج، فهو يُمنح كخيار يمكن أن تمارسه الزوجة عندما ترغب، كما في حالة شريفة أم عيسى من دمياط، التي طلقت نفسها من زوجها طلاقًا بائنًا في عام 1911(٤٣). وسواء كان التفويض بالطلاق لحظيًا أو مفتوحًا، فإن الزوج يُملّك زوجته إمكانية تطليق نفسها. ومن المعتاد أن يُقال إن المرأة المتزوجة في عصمة زوجها، لكن المرأة التي مُنحت تفويضًا بالطلاق كانت توصف بأنها في عصمة نفسها أو أنها مسئولة عن عصمتها (عصمتها في يدها)، أو أنها مسئولة عن نفسها، (أمرها بيدها)(٤٤). كانت هذه الوسيلة معروفة في مصر في القرن التاسع عشر: عرض أحمد شفيق أن يمنح إيزابل كونتال تفويضًا بالطلاق كضمان لزواجه الأحادي في محاولة فاشلة لإقناع أمها بالموافقة على زواجهما. وعرض محمد لطفي جمعة على زوجته تفويضها بالطلاق في وقت زواجهما؛ وطرح قاسم أمين إمكانية دمج تفويض الطلاق أو تعليق الطلاق في ترتيبات الزواج لضمان إمكانية نجاة النساء من زيجات امتنع فيها الأزواج عن الإنفاق عليهن أو هجروهن أو أساءوا إليهن(٤٥). وكان تفويض الطلاق شائعًا أيضًا في جنوب آسيا(٤٦).

وإذا كان تفويض الطلاق يمنح المرأة خيار تطليق زوجها، فإن تعليق الطلاق يقع تلقائيًا عند استيفاء الشرط المحدد. أبرزت جوديث تاكر ثلاثة طرق يستخدم فيها الرجال تعليق الطلاق، ويسيئون استخدامه(٤٧). كثيرًا ما يحلف الرجال بيمين الطلاق للتأكيد على جديتهم في مجادلة ما، أو في أمور اجتماعية أو مهنية. على سبيل المثال، حلف رجل بالطلاق ثلاثًا على زوجته خلال مشادة مع ابنهما، وحكم العباسي بصحته(٤٨). استخدم الرجل أيضًا التهديد بالطلاق للسيطرة على الزوجة، فيحلف بأنها إذا فعلت شيئًا نهاها عنه، مثل مغادرة المنزل أو الذهاب إلى منزل أحد أقاربهن، تصبح مطلقة. كانت هذه بالطبع فرصة بالنسبة لبعض النساء لتحرير أنفسهن من زوج غير مرغوب فيه(٤٩). وبالإضافة إلى تلك الإساءات، يمكن للرجل أن يحلف بطلاق مشروط ليدعم وعدًا بحسن السلوك: زوجته سوف تصبح طالقًا (مع كل العواقب المالية) إذا لم يفِ بوعده بعدم الزواج من أخرى، أو بالإنفاق عليها، وبألا يبعدها عن بيت عائلتها، وألا يهجرها لفترة طويلة، وما إلى ذلك(٥٠). ويمكن للرجل أيضًا أن يعلن تفويضًا بطلاق معلق، كما هو الحال عندما وافق رجل على أنه إذا أخذ زوجته الشابة من منزل والدها على غير رغبتها "فسوف يكون أمرها بيدها"، وعندما قام بإخراجها طلقته(٥١).

كان تعهد رفاعة الطهطاوي الشهير بالزواج الأحادي على شكل تعليق الطلاق (انظر شكل ٥). ففي عام 1839 وقع على وثيقة تعلن لابنة خاله وزوجته كريمة بنت محمد الفرغلي، "أنه يبقى معها وحدها على الزوجية دون غيرها من زوجة أخرى ولا جارية أيا كانت، وعلق عصمتها على أخذ غيرها من نساء، أو تمتع بجارية أخرى، فإذا تزوج بزوجة أيا ما كانت، كانت بنت خاله بمجرد العقد طالقة بالثلاثة، وكذلك إذا تمتع بجارية ملك يمين"(٥٢).

بعد عدة عقود، حلف علي شعراوي يمين تعليق الطلاق وقت زفافه على هدى شعراوي لتضمن أنه سيقطع علاقته بأم أولاده (المستولدة)، وهو وعد فشل في الوفاء به. كما أثار قاسم أمين إمكانية استخدام تعليق الطلاق لتمكين المرأة من الإفلات من زواج لا يضمن لها نفقتها أو تُساء معاملتها خلاله. وفي النهاية، كان القلق من إساءة استخدام تعليق الطلاق يفوق فائدته، وبالتالي تم إبطاله

في عام 1929[٥٣]. ومع ذلك، فقد تم إدراجه في القانون العثماني "قرار حقوق العائلة في النكاح المدني والطلاق" (القانون العثماني لحقوق العائلة) عام ١٩١٧[٥٤]، الذي لم يكن مطبقًا في مصر، وكان يعتبر وسيلة للتحكم في سلوك الزوج. وقد استُخدم على نطاق واسع في جنوب شرق آسيا لهذا الغرض، ولكنه كان نادرًا في جنوب آسيا، حيث كان الناس يفضلون تفويض الطلاق[٥٥].



شكل ٥. وعد للطهطاوي بالزواج الأحادي: مثال لتعليق الطلاق.

المصدر: أرشيف أسرة الطهطاوي، بإذن من علي رفاعة.

بعد منتصف القرن التاسع عشر: التحول إلى المذهب الحنفي والتوثيق

أنهت اللوائح الإجرائية في القرن التاسع عشر عصر التعددية الشرعية الإسلامية في مصر وفُرض استخدام الوثائق كأدلة في المحاكم. وبحلول منتصف القرن كان مفتي الديار المصرية يفرض تطبيق المذهب الحنفي بإبطال أحكام المحاكم الشرعية القائمة على قواعد غير حنفية، كما رأينا.

وأُدرج الالتزام بالمذهب الحنفي في اللوائح الإجرائية اللاحقة. ينص قانون 1856 على أن أحكام المحاكم الشرعية يجب أن تكون متفقة مع "الأقوال الصحيحة" للمذهب الحنفي(٥٦). هذه الصياغة الخاصة تعني أنه يجب تطبيق الرأي السائد أو وجهة النظر الغالبة داخل المذهب فقط، وليس أي وجهات نظر معارضة أو تعبر عن الأقلية. في نفس الوقت وفيما بعد، تم تكثيف الجهود للترويج للمذهب الحنفي بمنح مناصب أستاذية جديدة في الأزهر(٥٧). شجع الخديوي إسماعيل المذهب الحنفي بقوة، فحصر تعيين المسئولين الدينيين على الحنفية وقام بتعيين أول شيخ أزهر حنفي المذهب. كان شيخ الأزهر، رئيس المعهد الأزهري، هو أرفع مسئول ديني في البلاد، وقد احتل هذا المنصب في الأجيال السابقة علماء للمذهبين المالكي والشافعي. ورغم أن معظم المصريين كانوا ينتمون إلى المذهب الشافعي أو المالكي، فإن سياسة الخديوي الموالية للمذهب الحنفي دفعت العديد من الطلاب في نظام التعليم الديني للتحول إلى المذهب الحنفي(٥٨).

وقد أعادت اللائحة الإجرائية لعام 1880 تكرار التعليمات للقضاة بتطبيق "أرجح الأقوال" في المذهب الحنفي في أحكامهم(٥٩). وبحلول عام 1897، كان المذهب الحنفي قد ترسخ بدرجة كبيرة حتى إن لائحة ذلك العام أشارت إلى أداء الأحكام القضائية " حسب المقرر في المذهب"، وكان من الواضح أن "المذهب" هو المذهب الحنفي(٦٠). ورغم أن هذه اللوائح لم تكن تتطلب ذلك صراحة، فمن الواضح أن إسماعيل وخلفاءه كانوا يحفظون مناصب قضاة المحاكم الشرعية لأتباع المذهب الحنفي. في تقريره حول إصلاح المحاكم الشرعية في عام 1900، قال محمد عبده إن هذه السياسة نتج عنها تعيين بعض القضاة الضعفاء في العلم والعزيمة، وحث على النظر إلى أتباع المذاهب الأخرى لشغل مناصب القضاة حيث إنهم يفهمون المذهب الحنفي وقادرون على تطبيقه(٦١).

كان لتطبيق المذهب الحنفي في المحاكم الشرعية أهمية كبيرة لأنه تزامن مع تعزيز دور المحاكم في شئون الأسرة. وحتى منتصف القرن التاسع عشر، كانت الطريقة المفضلة لإثبات صحة الوثيقة أو صحة الشهادة هي استخدام الشهود. ولكن مع التوسع في الدور الإداري للدولة، أصبح الاعتماد بشكل أكبر على

الوثائق. تطلبت التنظيمات الصادرة في سنوات العقد ١٨٤٠ أن يتم تسجيل المعاملات في الأراضي على ورق مختوم رسميًا وموثق في محكمة شرعية، كما كانت السلطات تقبل أيضًا التسجيل في مسح الأراضي أو قوائم الضرائب كدليل على حقوق حيازة الأراضي(٦٢). ووسعت اللائحة الإجرائية لعام 1856 دور الوثائق في جميع الشئون القانونية. ووضعت مبادئ توجيهية لتسجيل الأحكام في سجلات المحكمة وتقديم نسخة رسمية من كل حكم إلى الطرف الذي حكم القاضي لصالحه. فإذا سعى الطرف الخاسر إلى رفع القضية مرة أخرى، فلن يتم سماعها ما دام هناك تطابق بين سجل المحكمة ووثيقة الطرف الفائز(٦٣). وبالمثل، صدرت تعليمات إلى المحاكم بتسجيل المبيعات، والهدايا، وغيرها من معاملات الملكية، وبإصدار وثائق رسمية للأطراف المعنية. وما دامت الوثائق الخاصة وسجلات المحكمة متطابقة، فلن يتم النظر في أي دعاوى تتكر بنود تلك المعاملات. وعلاوة على ذلك، أعلنت اللائحة أن ما يلي سيكون مقبولاً كدليل في المحاكم دون الحاجة إلى التحقق بالاستعانة بالشهود: وثيقة في يد شخص ما، مختومة بخاتمه؛ ودفاتر الحسابات التي يحتفظ بها التجار وجامعو الضرائب والسماسرة(٦٤).

كما نصت لائحة 1856 أيضًا على أن تقوم المحاكم الشرعية، التي كانت موجودة في المدن الكبرى، بتفويض "فقيه عارف بأحكام عقود النكاح" في كل قرية أو قريتين ليقوموا بالإشراف على عقود الزواج، والطلاق، والشئون الشرعية ذات الصلة وتسجيلها. في السابق، كان يتم تفويض أحد الأفراد في بعض القرى الأكبر بتوثيق العقود والمعاملات، وكان يُعرف إما بالقاضي، أو الفقيه، أو نائب الشرع(٦٥). وضعت لائحة 1856 توجيهات محددة لأولئك الموظفين بالقرى لتسجيل حالات الزواج والطلاق والإبلاغ عنها، ووضعت جدولاً لتحديد الرسوم المقررة لكل إجراء توثيقي(٦٦).

عززت هذه اللائحة واللوائح الإجرائية اللاحقة من دور المحاكم الشرعية بجعلها موقعًا لاستخراج الوثائق القانونية وتوثيقها والتحقق منها. هذا الدور الموسع واضح في سجلات محكمة المنصورة، والمحفوظة في دار الوثائق القومية. قبل عام 1856، تم تسجيل جميع أنواع القضايا – العقود والأضرار والدعاوى القضائية –

في سلسلة سجلات واحدة في كل محكمة. لائحة ذلك العام وجهت المحاكم بالاحتفاظ بسلسلة سجلات منفصلة للأنواع المختلفة من التصرفات القانونية: كقضايا الإرث وما يتصل به؛ وتصرفات الملكية؛ والدعاوى القضائية؛ والزواج والطلاق والتسويات والمصالحات بين الأزواج؛ والإقرارات أو الإفادات القانونية. وكان الاحتفاظ بسلسلة سجلات منفصلة إجراءً ترشيديًا، تزايدت ضرورته نتيجة تزايد حجم أعمال المحاكم. ولم تتطلب القواعد الجديدة صراحة عملية التوثيق، ولكن ضمان قبول الوثائق الصحيحة في المحاكم شجع الأطراف المتعاقدة على تأكيد حماية مصالحهم من خلال التصديق على الوثائق في المحاكم. ويبدو أن الرسوم المفروضة لم تكن عائقًا كبيرًا.

وقد أعادت اللائحة الإجرائية لعام 1880 التأكيد على القاعدة التي تنص على أن أحكام المحكمة سوف تُكتب في وثيقة موثقة بناء على طلب أحد المتقاضين، وأن تلك الوثائق ستكون مستندات قانونية مقبولة في المحاكم[٦٧]. وقد فصّل الفصل الثامن من تلك اللائحة اختيار واجبات المسئول الذي يقوم بتسجيل حالات الزواج، والذي أصبح يُدعى بالمأذون، وهو خليفة "الفقيه العارف" الذي حددته لائحة عام 1856. كان من المفترض تعيين المأذون المتفقه في أحكام الزواج في كل حي من أحياء القاهرة والإسكندرية وبالمدن والقرى الأخرى. وشملت مهامهم التأكد من أهلية النساء للزواج – بأنهن غير متزوجات وخاليات من فترة العدة – بالإضافة إلى تسجيل حالات الزواج. وصدرت إليهم تعليمات بكتابة أسماء وألقاب الزوجين وأوليائهما والشهود، وذلك في ثلاث نسخ؛ بالإضافة إلى مبلغ المهر المدفوع؛ والمؤخر المستحق من هذا المهر. ويجب أن تكون النسخ مختومة بختم أو موقعة بتوقيع المأذون والعروسين. وتُسلَّم نسخة لكل من العريس والعروس، ويحتفظ المأذون بالنسخة الثالثة ويسجلها في سجله. فإذا طُلِّق اثنان كانا قد تزوجا أمامه، فإن اللائحة تأمره بتدوين ملحوظة في سجل الزواج. وعليه أيضًا الاحتفاظ بسجل منفصل للطلاق. في نهاية كل شهر عليه أن يزود المحكمة ببيانات الزواج والطلاق التي سجلها والرسوم التي جمعها[٦٨]. وسجلات الزواج والطلاق التي جمعها مأذونو دمياط ورشيد والإسكندرية منذ سنوات العقد ١٨٨٠ حتى أوائل

القرن العشرين محفوظة في دار الوثائق القومية. ورغم أن الـزوجين لـم يكونـا مطالبين بعد بتسجيل عقد الزواج عن طريق المأذون، فإن وجود وثيقة موثقة تـشهد على زواجهما أو طلاقهما كان ضمانًا بالاعتراف بحقوقهما أمـام المحـاكم. وإذا حكمنا فقط من عدد السجلات المحفوظة في دار الوثائق، سنجد أن تلك الممارسـة شجعت الكثيرين لاستخدام خدمات المأذون. وهكـذا شـهدت أعـوام 1880 بدايـة التسجيل المدني النظامي للزواج والطلاق، وكان من نتـائج ذلـك البيانـات التـي استخدمها قاسم أمين بعد ما يقرب من عقدين من الزمان.

ونصت لائحة عام 1897 على أنه لن تنظر أي دعوى زواج أو طلاق مـن قبل المحكمة في حالة وفاة أحد الزوجين إلا إذا كانت مدعومة بمستندات خالية مـن الشبهة[٦٩]. قدمت اللوائح السابقة دوافع إيجابية لتوثيق شئون الأسرة، ولكن في تلك الأيام قدمت لائحة 1897 دافعًا عقابيًا، بما يعني في الواقع أن المحاكم لـن تـستمع لأية دعاوى بعد الوفاة تتعلق بحالات زواج أو طلاق ما لم تكن مدعومـة بـأوراق موثقة بشكل صحيح. كان ذلك يتطلب فقط توثيقًا مدنيًا للزواج والطلاق - أي توثيق في المحاكم أو على يد المأذون – من أجل حماية حقوق المرء في حـال حـدوث نزاعات مستقبلية بشأن الإنفاق أو إعالـة الطفـل أو مقـدم المهـر أو المـؤخر، والميراث، فقط إشارة إلى المصادر الأكثر شيوعًا للتقاضي. أدى التـشديد الجديـد على التوثيق في الشئون القانونية إلى ظهور مصطلح جديد، وهو "العقد العرفـي"، الذي يشير إلى عقود، منها عقود الزواج، تمت بالطريقة القديمة أمام شهود، ولـيس أمام المحكمة أو المأذون. ويمكن إضفاء الطابع الرسمي على العقود العرفيـة فـي المحكمة الشرعية، والتي من شأنها صياغة الوثائق الملائمة[٧٠].

في أوائل القرن العشرين كانت هناك تقارير عن استمرار الزيجات العرفيـة – أي زيجات غير مسجلة أو زيجات لم يتم تسجيلها لعدة سنوات، خاصة بغـرض التهرب من الحد الأدنى لسن الزواج الذي تم سنه في عام 1923[٧١]. وقد نُسب ذلك على نحو نموذجي إلى الفلاحين، رغم أن الطابع غير الرسمي كان سـمة مميـزة للعناصر الأكثر فقرًا والأكثر هامشية في المجتمع الحضري فضلاً عـن المجتمـع الريفي. وكان الزواج، حتى بالنسبة للأسر الأكثر تواضـعًا مـن حيـث المكانـة

والثروة، حدثًا هامًا ينال اهتمامًا كبيرًا، حيث يكون زوج أو زوجة المستقبل، وعائلة كل منهما في بؤرة الضوء، كما أنه يختص بعملية هامة من نقل الثروة بين الأجيال. وقد حافظ التسجيل المدني على مصالح العائلات المعنية، ولذلك كانت هناك علاقة عكسية بين الطابع غير الرسمي والثروة.

كان للتحول إلى المذهب الحنفي والتشديد الجديد على التوثيق عدد من الآثار على الحياة الأسرية وأيديولوجية العائلة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فبسبب تطبيق هذا المذهب واجهت النساء المتزوجات صعوبات لم تواجهها أمهاتهن وجداتهن. حيث لم يعد بإمكانهن الاستفادة من الحكم الحنبلي الذي يسمح لهن بإدراج شروط مباشرة في عقد الزواج. ولا تزال الأحكام الحنفية تسمح بتعليق الطلاق وتفويض الطلاق، ولكن ليس واضحًا إلى أي مدى استخدمت هذه الأحكام. وبعيدًا عن الأدلة المقدمة في الروايات التي سبق ذكرها، فإن فتاوى العباسي لا تتضمن سوى عدد قليل من الإشارات إلى تفويض الطلاق وتعليق الطلاق يستهدف السيطرة على سلوك الرجال. فمن المؤكد أن تطبيق المذهب الحنفي أدى إلى حرمان المتزوجات اللائي فشل أزواجهن في الإنفاق عليهن، أو كانوا غائبين أو مفقودين، رغم أن هذه المعوقات كانت متوازنة إلى حد ما مع قدرة النساء على اللجوء إلى المحاكم الشرعية لضمان حقوقهن في النفقة المستحقة لهن. كما سمحت أحكام المذهب الحنفي للنساء البالغات باتخاذ قراراتهن الخاصة في الزواج. ومع ذلك، أصبحت الصعوبات التي تواجه النساء المتزوجات مسألة تجذب الاهتمام العام خلال الربع الأخير من القرن. وكان إخفاق الرجال في تحمل مسئولياتهم في علاقة النفقة مقابل الطاعة موضوعًا يكثر تناوله في الصحافة وبين المثقفين وأعضاء الجمعية العمومية التي كانت تقدم المشورة إلى مجلس النظار.

مشكلة عدم الإنفاق

اتفقت المذاهب على مسئولية الزوج عن إعالة زوجته وأطفاله. في علاقة النفقة مقابل الطاعة، كان التزام الزوج بأن يقدم لزوجته "المهر"، والنفقة المالية، والملابس، والسكن (يُشار إلى ذلك إجمالا باسم النفقة)، هذا الالتزام يجعل الرجل

مستحقًا لخضوعها وطاعتها. كانت النفقة تتناسب مع الوضع الاقتصادي للـــزوجين، وكانت الزوجة تستحق هذه الإعالة بغض النظر عن ثروتها الشخـــصية[٧٢]. لكـــن المذاهب اختلفت حول عواقب فشل الرجل في الإنفاق. ففـــي المـــذاهب الـــشافعي والمالكي والحنبلي، النفقة غير المدفوعة تعتبر دينًا قابلاً للتحصيل يتراكم بداية مـــن توقف الرجل عن توفيرها. ويمكن للقاضي تحديـــد "نفقـــة المثـــل" وفقًـــا للوضـــع الاقتصادي للزوجين. وفي المذهب الحنفي لا تصبح النفقة غير المدفوعة دينًا قـــابلاً للتحصيل حتى يتم تحديد معدل النفقة رسميًا، إما باتفاق متبادل أو بأمر قضائي[٧٣]. والمرأة التي تتأخر في الذهاب إلى المحكمة تفقد حقها في المطالبة بما لم يُدفع فـــي الفترة الفاصلة[٧٤].

والمسافر يظل ملزمًا بإعالة زوجته وأطفاله، وكانت الطرق الأكثر شـــيوعًا للقيام بذلك هي ترك المال و/أو المؤن مع الزوجة أو تعيين وكيل شـــرعي يراعـــي أن تتلقى الزوجة مستحقاتها. ومع ذلك، كان بعض الرجال يرحلون دون اتخـــاذ أيٍّ من تلك الترتيبات، وكان آخرون يغيبون لفترات أطول من المتوقع. فـــي ســـنوات العقد ١٨٤٠، خطط رجل للبقاء بعيدًا لمدة عام وترك لزوجته مئونة تكفـــي لتلـــك المدة، لكنه غاب بالفعل لمدة ثلاث سنوات. ولم تتمكن زوجته من المطالبة بالنفقـــة غير المدفوعة، لأن المبلغ المستحق لم يكن قد تحدد رسميًا[٧٥]. وبما أن النساء فـــي الطبقة العليا عادةً ما يكون لديهن وسائل معيـــشة كافيـــة خاصـــة بهـــن، والنـــساء العاملات في الأغلب قادرات على إعالة أنفسهن، يبـــدو أن عـــدم الإعالـــة شـــكل صعوبة كبرى للنساء من الطبقة الوسطى. فالالتزام بالطاعة يتطلب منهن البقاء في البيت حتى لو كان الزوج بعيدًا. والمرأة التي تخرج للعمل دون إذن زوجها تـــصبح "ناشزة"، ولا تستحق النفقة[٧٦]، كما قد تفقد سُمعتها إذا أصبحت على اتصال منتظم برجال من غير أقاربهن. كما المرأة التي تهجر زوجها وتنتقل للمعيشة مع والـــديها أو أقارب آخرين تصبح ناشزة أيضًا وتفقد حقها في النفقـــة[٧٧]. لـــم يقبـــل النظـــام الشرعي منطق عائشة تيمور بأن السلطة الزوجية للرجال يجب أن ترتبط بوفـــائهم بجميع التزاماتهم، لكنه جعل حق المرأة في الإعالة يتوقف على طاعتها لزوجها.

وجدت بعض النساء وسائل لدعم أنفسهن وأطفالهن أثناء البقاء فـــي المنـــزل والحفاظ على وضعهن كزوجات مطيعات. فقد أعالت إحدى النساء نفسها وأطفالهـــا

لأكثر من شهر من مواردها الخاصة عندما كان زوجها بعيدًا، ولكن في غياب حكم أو اتفاق مسبق يحدد مبلغ النفقة، لم يكن يحق لها الحصول على تعويض. وتُركت امرأة أخرى دون إعالة لمدة عام ونصف ولجأت إلى الاقتراض لإعالة نفسها. ولم تتمكن أيضًا من تحصيل أي متأخرات نفقة بعد عودة زوجها بسبب عدم وجود حكم أو اتفاق مسبق. وكذلك لم يكن زوجها مسئولاً قانونًا عن الديون التي تكبدتها. وسمح قاضٍ لزوجة تركها زوجها دون نفقة على مدى عامين كاملين بالحصول على بعض المستحقات التي كان يدين بها لها، وتمكنت زوجة أخرى من بيع بعض السلع التي تركها زوجها معها. ومع ذلك، عندما ذهب محمد أفندي إلى إسطنبول وترك زوجته وأطفاله معدمين، لم يُسمح لها بتصفية ممتلكاته العقارية[٧٨].

وتستطيع المرأة التي تركها زوجها بدون نفقة تقديم التماس إلى المحكمة لتحديد المبلغ اليومي المستحق لها، حتى يبدأ في التراكم كدين[٧٩]. نساء كثيرات فعلن ذلك، لكن هذه الأحكام مكنتهن فقط من مقاضاة أزواجهن عندما يعودون، إذا عادوا. لكن الجهل بالقانون، والخوف من الفضيحة، واليأس من عودة الزوج الغائب، ربما تسببت في عدم ذهاب بعض النساء إلى المحكمة على وجه السرعة، ولكن عند التأخر لشهر أو أكثر، كن يفقدن حقهن في المطالبة بالمتأخرات عن تلك الأيام[٨٠]. ويشير طول الفترة الزمنية التي تنتظرها بعض النساء قبل الذهاب إلى المحكمة إلى أنها كانت الملاذ الأخير، بعد أن استنفذن مواردهن الخاصة أو دعم عائلاتهن. بعد مرور ثلاث سنوات ونصف السنة على فرار رجل واختفائه، تاركًا زوجته وشقيقته دون إعالة، حصلت المرأتان على حكم يحدّد النفقة التي يستحقانها، لكن لم يكن لهما المطالبة بالمبلغ غير المدفوع حتى ذلك الوقت. انتظرت امرأة أخرى سبع سنوات قبل الحصول على حكم يحدد لها قيمة النفقة[٨١].

وعلى الرغم من أن تطبيق المذهب الحنفي جعل من الصعب على النساء تحصيل النفقة غير المدفوعة، فقد تهيأت كثيرات لهذا الوضع عن طريق اللجوء إلى المحاكم لتحديد المبالغ المستحقة لهن كاحتياط في حالة هجر الزوج أو عدم الإنفاق عليهن في المستقبل. وفتاوى العباسي ليست ممثلة من الناحية الإحصائية لجميع القضايا التي رفعت إليه، ولكن في الفصل المتعلق بالنفقة، كانت الدعاوى

التي رفعتها النساء طلبًا لتحديد النفقة المستحقة لهن ولأطفالهن، أثناء وجود الزوج ورغم أن الزواج لا يزال قائمًا، أكثر بكثير من الدعاوى المرفوعة بعد الهجر. لا تقدم الفتاوى سوى القليل من التفاصيل، لكن بعضها تقول: إن المرأة ذهبت إلى المحكمة لإثبات النفقة المستحقة لها بعد مشاجرة مع زوجها[٨٢]. وقد شجعت لوائح عامي 1880 و1897 هذه الإستراتيجية حيث طلبت أدلة موثقة للدعاوى المتعلقة بالزواج والطلاق. وكانت الزيجات والمهور تدون في سجل "المأذون" في ذلك الوقت، ولكن لم يكن الأمر كذلك بالنسبة للنفقة.

في سجل المرافعات الخاص بمحكمة الدقهلية الشرعية لعام 1899، كانت هذه الدعاوى الوقائية هي الأكثر شيوعًا، حيث شكلت أقل قليلاً من ثلث جميع القضايا المدونة[٨٣]. وتقدم هذه الإجراءات تفاصيل أكثر من الفتاوى وتعطينا معرفة أفضل فيما يتعلق بإستراتيجيات المرأة. في شهر يناير، رفعت صديقة، ابنة محمد البحري، دعوى على علي محمد سراج الكاتب، في المنصورة، تثبت أنهما متزوجان ولديهما ابن عمره عام واحد. وطالبت بأن يعطيها زوجها مسكنًا شرعيًّا ونفقة لنفسها ولابنها. اعترف "علي" بصحة شهادتها ووافق على توفير المسكن والنفقة[٨٤]. وفي شهر يونيو، سعى محمد محمد الكاشف، شيخ عزبته الزراعية الخاصة، وهي جزء من قرية شبراهور، وزوجته حنيفة، ابنة إبراهيم، سعى إلى تأسيس سجل رسمي للنفقة المستحقة لها ولبناته الثلاث، والتي قُدرت شهريًّا بـ 6 كيلات من الحبوب، نصفها من القمح ونصفها من الذرة، بالإضافة إلى 50 قرشًا، ويكون ثلث ذلك لها والثلثان المتبقيان لأطفالهما. وبالنسبة للثياب، عليه أن يعطيهن ثمانية قروش في السنة، كما كان عليه توفير مسكن شرعي لحنيفة. وأخيرًا، قالت: إن مؤخر مهرها يبلغ 600 قرش. وأكد محمد كل ذلك، وطلبت حنيفة من المحكمة تسجيله. لكن القاضي رفض هذا الطلب باعتباره غير صالح من الناحية الشرعية، حيث لم يكن هناك نزاع ولا شيء مخالف للقواعد في تفاصيل الشهادة[٨٥]. ويشير رد القاضي إلى أنه كان من الضروري أن تقاضي المرأة زوجها من أجل الحصول على حكم يحدد النفقة المستحقة لها ولأطفالها. كان خطأ حنيفة أنها لم تستخدم تلك الإستراتيجية.

بعد شهر من ذلك، كانت سيدة بنت أحمد الصنوبي يمثلها أخوها محمد أفندي في مقاضاة زوجها إبراهيم ليلي العطار. وطالبت زوجها بأن يوفر لهـا ولأولادهـا مسكنًا شرعيًّا، ونفقة، وملابس، وأن يتم تسجيل ذلك قانونًا. وشـهدت أن أطفالهـا بهية البالغة خمس سنوات، ومحمد، ثلاث سنوات، وحفيظـة، رضـيعة. اعتـرف إبراهيم بزوجته وأولاده وقال إنه يستطيع توفير السكن. لكنه ادعى أنه فقير وغيـر قادر على دفع أكثر من قرش ونصف يوميًّا للنفقة. أجل القاضي قراره في القـضية وانتدب اثنين من وجهاء المدينة للنظر في أحوال الزوج وتحديد ما إذا كان موسرًا، أو متوسط الحال، أو فقيرًا. وخلص المندوبان إلى أنه ينتمي إلى الطبقة المتوسـطة ويجب أن يدفع يوميًّا أربعة قروش، نصفها للأطفال، وأن يدفع للملابس 75 قرشًـا كل ستة أشهر، ثلث ذلك للأطفال. وأمره القاضي بأن يفعل ذلك(٨٦). هذا مثال جيـد للطريقة التي كانت المحكمة تحدد بها "معدّل المثل" بالنسبة للنفقة.

حصلت النساء اللواتي أقمن هذه الدعاوى على ضمان شرعي بأنه حتى لـو انقطعت النفقة ليوم واحد فسيتم احتسابها كدين على أزواجهن، وربما تكون تجربـة اللجوء إلى الطرق القضائية، التي كانت علنية، قد ردعـت بعـض الأزواج عـن التنصل من مسئولياتهم. علاوة على ذلك، فإن النساء اللواتي أقمن هـذه الـدعاوى غالبًا كان لهن أطفال، وكان يمكن لهن ضمان اعتراف أزواجهن بهم وإدراجهم في قرار النفقة.

معظم الأزواج في هذه القضايا كانوا يمثلون الطبقة المتوسطة من المجتمـع المدني. وكانت نفقتهن اليومية في حدود من قرش واحد إلى قرشين، مقارنة بالمبلغ الذي حُكم به لـ "سيدة"، وكان معظم الرجال حرفيين أو يعملون بتجارة التجزئـة، إلى جانب حفنة من العمال والمهنيين. ويبدو أن كثرة عائلات الطبقة الوسطى فـي هذه القضايا يشير، مرة أخرى، بأن عدم النفقة لم يكن مشكلة كبيرة بالنسبة لنـساء الطبقة العليا. كانت نساء الطبقة الوسطى مهتمات بالحفاظ على مكانتهن كزوجـات مطيعات وعلى احترامهن من خلال إظهار سلوكيات محتشمة. ربما انشغلن بأشغال الإبرة، ولكن لا يعملن خارج المنزل، ومن الجـدير بالـذكر أن "سـيدة"، زوجـة العطار، جعلت شقيقها ينوب عنها في المحكمة بدلاً من المغامرة بالذهاب إلى هناك

بنفسها. أما نساء الطبقة العاملة والفقيرات فكن يخرجن بالضرورة للعمل من أجل المساهمة في الدخل المعيشي لأسرهن، ولكن عائشة تيمور وملك حفني ناصف انتقصتا من قدر مثل هؤلاء النساء اللواتي كن يظهرن علناً ويتعاملن مع رجال خارج دائرة القرابة، كما وصفتاهن بسوء الأخلاق.

الأزواج الغائبون والمفقودون

في إطار علاقة النفقة مقابل الطاعة، شكل الزوج الغائب أو المفقود مشكلة مماثلة لعدم النفقة والهجر، حيث كانت هذه الحالات أيضًا تُحرم فيها النساء المتزوجات وغيرهن من الأطفال والأتباع من النفقة المستحقة لهم. كان الأزواج الغائبون والمفقودون موضوعًا ثابتًا في الفقه قبل مرحلة الاستعمار، وتشهد فتاوى العباسي على أنها قضية مستمرة في القرن التاسع عشر. في النصوص الفقهية، كانت الأمثلة المعطاة تختص بتجار وحرفيين مسافرين، وعمال التراحيل، والحُجاج الذين تركوا منازلهم وزوجاتهم دون أن يُسمع عنهم لفترات طويلة أو الذين اختفوا دون ترك أثر. وبالإضافة إلى ذلك، في مصر القرن التاسع عشر، كان الجنود وموظفو الخدمة المدنية يتم تعيينهم بعيدًا عن بلادهم، وأدى العمل العسكري في الخارج إلى تزايد عدد الرجال المفقودين.

ومن خلال نظام التعددية الشرعية في أحكام الزواج، تستطيع المرأة التي كان زوجها متغيبًا أو مفقودًا، أن تطلب التطليق أمام قاضٍ شافعي أو مالكي، ويعلن القاضي المالكي أن زوجها مات، إذا كان قد اختفى دون أن يترك أثرًا لمدة أربع سنوات. لكن أحكام المذهب الحنفي لم تقدم مثل هذا التيسير. حيث لم يكن يُسمح بالتطليق بسبب عدم النفقة أو الهجر، ولم يكن يجيز إعلان الغائب ميتًا حتى يبلغ تسعين عامًا. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر، وفقًا لما نراه من فتاوى العباسي، نجحت السلطات المصرية نجاحًا شبه كامل في قمع منح أحكام التطليق لزوجات رجال غائبين أو مفقودين. أشار عدد قليل من قرارات المفتي إلى مثل هذه الأحكام، وكلها تم إبطالها[٨٧]. ومن المفارقات أن الالتزام بتطبيق المذهب الحنفي كان أكثر صرامة في مصر من بقية أنحاء الدولة العثمانية، حيث سمحت

الحكومة الإمبريالية باتخاذ قرارات بما يتفق مع المذهب الخاص بالمتقاضين في حالات الهجر وعدم الإنفاق، واعتمد قرار حقوق العائلة في النكاح المدني والطلاق الصادر عام 1917 على مصادر غير حنفيّة لتمكين القضاة من تطليق المرأة التي كان زوجها غائبًا والتي لم تتمكن من تحصيل أي نفقة، وكذلك المرأة التي اختفى زوجها لمدة أربع سنوات[٨٨].

لم تُتخذ مثل هذه الحلول الوسط في أحكام العائلة عند المسلمين في مصر. ومع ذلك، في العمل الحنفي – أي الممارسة القضائية – كان من الممكن لزوجة الغائب أو المفقود الإبلاغ بأنها "عرفت عن طريق كلمة قيلت" إما أنه طلقها أو أنه تُوفي، وعلى أساس هذا البلاغ يمكن للقاضي أن يسمح لها بالزواج مرة أخرى بعد الانتهاء من فترة العدة. كان هذا خروجًا غير معتاد عن إجراءات المحاكم الشرعية فيما قبل العصر الحديث، والتي كان مطلوبًا فيها شهادة شاهدين لإثبات الحقيقة. ومع ذلك، كان القضاة يقبلون ذلك في مدينة قيصرية في القرن السابع عشر، وفي أنقرة في القرن الثامن عشر، وفي القرن الثامن عشر في سوريا–فلسطين[٨٩]. وكانت أنباء الطلاق أو وفاة الزوج مقبولة في المحكمة إذا جاءت من أشخاص جديرين بالثقة وإذا كانت المرأة "مؤمنة بذلك في قلبها"[٩٠]. وكان ذلك أيضًا يُطبق في القضاء المصري في القرن التاسع عشر، رغم أن الأدلة التي لدينا حول ذلك جاءت من مواقف انتهت بشكل خاطئ. تحتوي مجموعة فتاوى العباسي على عدد من القضايا المتعلقة بالنساء اللواتي سُمح لهن بالزواج مرة أخرى بعد سماعهن أن أزواجهن الغائبين قد طلقوهن أو أنهم ماتوا، واللاتي ذهبن في وقت لاحق إلى المحكمة عندما عاد أزواجهن الأصليون[٩١]. وبالطبع، لا تنجم فتوى إذا كان الطلاق أو وفاة الزوج الغائب قد حدثت بالفعل، وبالتالي فالإجراء القضائي يسير على النحو الصحيح. لكن الحالات المطروحة تثير احتمال أن بعض النساء كن يائسات لدرجة أنهن قدمن ادعاءات كاذبة. من بين ست فتاوى صدرت خلال أعوام من 1849 وحتى ١٨٥٣، كان الأزواج في أربع منها غائبين لفترات تتراوح من سنتين وحتى سبع سنوات.

وأدت مشاركة القوات المصرية في الحروب الخارجية إلى ترك عدد غير محدد من النساء بأزواج مفقودين، وأُلقي بعض الضوء على ذلك من خلال قضيتين

متشابهتين على نحو لافت للنظر في محكمة المنصورة الشرعية عام 1857. كان جوهر القصة متشابهًا في كلتيهما. كانت امرأة قروية متزوجة من جندي احتياط استدعى إلى الخدمة في بداية حرب القرم (١٨٥٣-١٨٥٦). أبحرت القوات المصرية من الإسكندرية في يوليو عام ١٨٥٣. وبعد مرور عامين تقريبًا في إحدى القضيتين، وبعد عام ونصف في الأخرى، ادعت المرأتان أنهما سمعتا أن زوجيهما قد لقيا حتفهما ثم تزوجتا مرة أخرى. وعندما عاد الزوجان الأصليان واكتشفا ما حدث، رفعا الموضوعين إلى المحكمة. وفي كلتا القضيتين، قضت المحكمة بأن الزيجة الأصلية لا تزال سارية، وأن الزواج الثاني باطل، لكن النساء لم يخضعن لأي عقوبات لأن القضاة وجدوا أنهما تصرفتا بشكل عفوي بناء على معلومات خاطئة[٩٢]. ومع ذلك، ففي إحدى الحالات، قدمت المرأة وصفًا مفصلاً إلى حد ما حول كيفية وصول نبأ الوفاة المزعومة لزوجها، فقالت إن رجلاً في قرية مجاورة تلقى رسالة من جنديين جاءا من قريتها هي وزوجها. وطلب زوجها من المحكمة استدعاء الرجلين اللذين أنكرا أي معرفة لهما بالرسالة. وأحيلت القضية إلى مفتي المنصورة، الشيخ محمد الطاهري، الذي لم يرغب في متابعة احتمال أن قصة الرسالة ملفقة والذي قَبِل شهادة المرأة بأن تصرفها مبني "على خبر وقع في القلب موقع الصدق"[٩٣]. لا نستطيع معرفة مدى تكرار استغلال زوجات الرجال الغائبين والمفقودين لهذه الممارسة الحنفيّة الشرعية لتحرير أنفسهن من زيجات برجال غائبين أو مفقودين، ولا مدى تكرار قيام امرأة باختراع قصة لهذا الغرض. لكن من الواضح أن النساء المتزوجات، اللائي كان لديهن أزواج غائبين أو مفقودين لفترة طويلة، كن يعانين حالة صعبة من الضيق. كان الأفضل لهن أن يكن أرامل حتى يمكن لهن الزواج مرة أخرى.

دور ولي النكاح والمرأة التي تزوج نفسها

كان تطبيق المذهب الحنفي في المحاكم الشرعية يعني دعم سلطة شبه مطلقة للأب والجد للأب لترتيب زواج الأطفال القاصرين[٩٤]. لكن ذلك لم يكن مثيرًا للجدل نسبيًّا لأن المذاهب الأخرى لها أحكام مماثلة. فالقاصر يمكنها أن ترفض زواجًا يرتبه شخص آخر غير والدها أو جدها لأبيها، ولكن عليها أن تعترض وقت

إبلاغها بخطبتها. وتوضح تجربة هدى شعراوي نوع الضغط الذي كانت تتعــرض له الفتيات القاصرات في الطبقة العليا لإقناعهن بقبول زواج رتبه ولي غير جبّــار ليس هو الأب أو الجد للأب. اتفق فقهاء المذاهب الأربعة جميعًا علــى أن الرجــال يصبحون قادرين على التعاقد على زيجاتهم الخاصة في سن الرشد، ومع ذلك فلــم يكونوا يفعلون ذلك دائمًا في ظل ثقافة السلطة الأبوية القويــة للعائلــة فــي القــرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ومن الأمثلة على ذلك زواج محمد علي علوبة في عام 1904. حيث تولى والده مسئولية العثور له على عروس ثم قام بكتابة عقــد الزواج مع والدها.

تعامل المذهب الحنفي مع المرأة البالغة تقريبًا مثل الرجل، حيث ســمح لهــا بالتفاوض وعقد زواجها بنفسها دون اللجوء إلى الولي أو حتى الحصول على إذنه. وتعارضت هذه القاعدة الشرعية مع الثقافة الأبوية للعصر الذي كــان الآبــاء فيــه يفترضون أن لهم حق ترتيب زواج الأبناء البالغين، ناهيك عن البنات، ومن ثم كان تزويج البنت لنفسها قضية مثيرة للجدل بشدة. وكثير من الفتاوى في فصل الــزواج بكتاب الفتاوى المهدية للعباسي تختص بمحاولة أب إجبار ابنته البالغة علــى قبــول زواج رتبه لها، وهو أمر لم يكن باستطاعة الأب فعله شرعيًا(٩٥).

أما الفتاوى التي تؤيد حق المرأة البالغة في تزويج نفسها ضد رغبات والدها أو أقرباء من العصب فهي كثيرة بنفس القدر تقريبًا(٩٦). ويُعد عــدد الفتــاوى هنــا علامة على مدى إثارة القضية للجدل، وليس كثرة حدوث المــشكلة. إن الأســباب التي تجعل المرأة ترتب زواجها وتتعاقد عليه بنفسها خاضعة للتخمينات. لــم يكــن هناك ما يمنع امرأة فقيرة و/أو امرأة ليس لها أقارب من ترتيب زواجهــا بنفــسها، الأمر الذي قد يفسر زواج نساء أحرار من عبيد في القرى الأربــع. كمــا يمكــن للأرملة أو المطلقة التي تمتلك بعض الدخل أن تتصرف أيضًا بشكل مستقل عنــدما تتزوج مرة أخرى، وفي تحدٍّ لرغبات الأقارب من العصب الــذين يــسعون إلــى التحكم في اختيارها والتصرف في ثرواتها. كان احتمال ممارسة مثل هذا الامتيــاز لدى النساء من الطبقات الوسطى والعليا اللائي يتزوجن للمرة الأولى أقــل كثيــرًا، لأنهن كن أكثر من يخسرن إذا فعلن ذلك. لم تكــن لــديهن فرصــة مقابلــة زوج

محتمل، وكان المعتاد بالنسبة لامرأة شابة أن يزوجها والدها. ووفقًا لما ذكره علوبة، كان الرأي العام في منتصف القرن العشرين لا يزال يدعم أن على الابنة قبول قرار والديها بزواجها، فهما يُعتبران الأكثر قدرة على تقييم العريس المحتمل وعائلته. وربما كان عدم وجود وسائل معيشة مستقلة والخوف من القطيعة العائلية يؤدي إلى منع معظم الشابات من اختيار العريس باستقلالية.

ورغم أن النظام القضائي كان يؤيد حق المرأة الراشدة في تزويج نفسها، فقد كانت ترتيبات اختيار زوج بشكل مستقل تخضع لنفس الشروط المطبقة على الزيجات التي ينظمها الأوصياء، أي إن المهر يكون بنفس معدل المثل لشخص من نفس المستوى وأن يكون العريس كافيًا أي مناسبًا من ناحية المكانة الاجتماعية. فالشخص المؤهل للتصرف باعتباره وليها يمكن أن يعترض على تزويجها لنفسها بناءً على هذه القواعد. وحيث كان من الممكن تعديل مقدار المهر بسهولة، ولكن ليس المكانة الاجتماعية للعريس، فقد استمع المفتي في كثير من الأحيان إلى قضايا تختص بعدم الكفاءة، أو زيجات تعاقدت عليها نساء مع رجال غير أكفاء[٩٧].

أدت قاعدة الكفاءة في الزواج إلى قصر اختيار الزوج على من يكون في مكانة مكافئة أو أعلى من العروس. يمكن لجارية معتوقة أن تتزوج من سيدها السابق، لكن يمكن منع امرأة تنتمي إلى الطبقة الوسطى المحترمة من الزواج برجل يمارس مهنة حقيرة أو غير نظيفة، وقد تُمنع امرأة من الأشراف – مثلاً، من نسل النبي – من الزواج من عامة الناس[٩٨].

لم يكن هذا الموضوع يثير اهتمام السلطات، التي لم تحلم أبدًا بإنشاء نظام للتحقيق في مدى ملاءمة مكانة العرسان. عندما أُنشئ نظام تسجيل الزواج في عام 1880 صدرت تعليمات لمن عُينوا في مهنة المأذون بالتأكد من أن العروس غير متزوجة أو تقضي فترة العدة. وكان والد المرأة التي تزوج نفسها أو ولي آخر من العصب، هو الذي يحق له تقديم اعتراض ضد اختيارها للعريس. فإذا لم يفعل أو إذا أعطى موافقته على الزواج، فإن الزواج يعتبر صحيحًا. ولكن إذا تمكن من إثبات عدم كفاءة العريس، فسيتم إبطال الزواج.

كانت هذه المسائل الشرعية حاضرة في قضية الزواج الشهيرة لصفية السادات وعلي يوسف عام 1904. كانت صفية ابنة الشيخ عبد الخالق السادات، شيخ طريقة الوفائي الصوفية (شيخ السجادة الوفائية)، وكان "علي" رئيس تحرير جريدة المؤيد. كان الشيخ السادات يؤول نسبه للنبي، بينما كان علي يوسف من أصول متواضعة. اعترض الأول على الزواج على أساس عدم كفاءة العريس وربح قضيته في المحكمة، رغم أنه تصالح فيما بعد مع علي يوسف، وسمح له وصفية بالزواج من جديد. وتشير تصرفاته إلى أنه كان مدفوعًا بالرغبة في تأكيد سلطته الأبوية وليس اهتمامًا بمدى كفاءة العريس. وعلى أية حال، فقد أُسيء فهم هذا الحادث الدرامي بشكل مختلف كدليل على قدوم الزواج الرومانسي؛ وعلى اتجاه جديد للنساء بتحدي السلطة الأبوية من خلال تأكيد الحق في اختيار أزواجهن، وعن الشخصية الذاتية العصرية لصفية[٩٩]؛ ويفترض التفسيران الأوليان أن قيام صفية بتزويج نفسها أمر غير مسبوق، ولكن هذا الزواج وقضية والدها يشبهان إلى حد كبير قضايا القرن السابق. وقد جادلت سميرة حاج Samira Haj لتبرهن على أن إصرار صفية على أنها كانت "بالغة ورشيدة ومالكة لأمر نفسي" قد عبّر عن خطاب عصري حول "الحقوق والذاتية الفردية". ومع ذلك، في الفقه المالكي، فإن المرأة البالغة التي وصلت إلى سن الرشد (البالغة الرشيدة)، ونتيجة ذلك تكون لها الأهلية القانونية الكاملة، كانت توصف بأنها "مالكة لأمر نفسها"، أي إنها مسئولة عن نفسها أو عن شئونها[١٠٠]. في المذهب الحنفي، استخدمت مصطلحات مماثلة لوصف المرأة التي فوض لها الحق في الطلاق، كما رأينا. وهكذا استخدمت صفية لغة مألوفة لتأكيد حقوقها في الشريعة، وليس للتعبير عن وعي جديد. ومع ذلك، وكما أشارت سميرة حاج وآخرون، فإن هذا الحادث أثار جدلاً عامًّا في الصحافة الشعبية حول الاختيار في الزواج، وعبّر هذا الجدل عن توترات تولدت نتيجة التغير الاجتماعي.

"أزمة الأسرة" وافتقاد الرجال للشعور بالمسئولية

وبمجرد تعريف الأسرة النواة باعتبارها الوحدة الأساسية في المجتمع، وأن مصير الأمة مرتبط بها، لم تعد مناقشة الأسرة تدور حولها فقط. كانت أزمة

الأسرة تُستخدم كاستعارة مجازية في التصوير والرواية في فرنسا أواخر القرن الثامن عشر، وقد رأت لين هنت Lynn Hunt أن هناك علاقة بين الهجوم على الحكم الملكي الديكتاتوري المطلق قبل الثورة الفرنسية ومعارضة السلطة الأبوية الاستبدادية. كانت أزمة الأسرة موضوعًا أساسيا في الأدب العثماني المتأخر، وقد توصل دوبن وبيهار إلى استنتاج مشابه بأن نقد العائلة كان طريقة آمنة للتعبير عن الاستياء من الظروف السياسية والاجتماعية في عصر السلطان عبد الحميد. وذهبت دنيز كانديوتي خطوة أبعد بافتراض أن الانتقادات للعائلة التركية في العصر العثماني وفي مرحلة الجمهورية المبكرة كانت طريقة "للتعبير عن أخلاق جديدة وخطاب جديد حول تنظيم العلاقة بين الجنسين"، وكشفت أفسانه نجمابادي، في لفتة تعبر عن التحية للين هنت، وجود "قصة حب العائلة للقومية" في خطاب حول العائلة الإيرانية عند منعطف القرن(١٠١).

وفي مصر أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، لاحظت ماريلين بوث روابط متعددة بين الخطاب العائلي والخطاب القومي، وجادلت ليزا بولارد بأن الأسرة كانت "إطارا" لمناقشة القضايا الوطنية، ورأت ميرفت حاتم أن كتاب عائشة تيمور نتائج الأحوال يربط بين العلاقات الزوجية والعلاقات السياسية(١٠٢). لكن المصريين لم ينتقدوا العائلة بدلاً من النظام السياسي لأنهم، على عكس إيران أو العاصمة العثمانية، كان النظام الذي يعارضونه نظامًا استعماريًا. هنا كان خطاب الأسرة العصرية يهدف إلى التحسين الاجتماعي، وكان موضوع أزمة الأسرة مرتبطًا بعدم قيام الرجال بمسئولياتهم في علاقة النفقة مقابل الطاعة. لقد أثبتت عائشة تيمور في مرآة التأمل أن أزمة العائلة تسبب فيها رجال غير مسئولين لا يرغبون في إعالة زوجاتهم، كما نددت زينب فواز وملك حفني ناصف بقيام الرجال الهوائيين متعددي الزوجات بهجر الزوجة والأطفال. وكثيرًا ما كتب محمد عبده عن الرجال المفتقدين للشعور بالمسئولية، الذين يتزوجون أكثر من زوجة ويطلقون في نزوة وفق أهوائهم. إن الحطام الذي يتسببون فيه للحياة الأسرية ضار بالأمة(١٠٣). كما طرح أنصار إصلاح أحكام العائلة عند المسلمين أنه لا يمكن تفادي الأزمة العائلية أو على الأقل البوادر المهددة بها، إلا بتغييرات قانونية محددة.

كان الكتّاب الذكور غالبًا ما يصورون هذه الأزمة باعتبارها أزمة أخلاقية في الأساس. كان أحد المكونات الرئيسية لعلاقة النفقة مقابل الطاعة فكرة أن النساء لا يستطعن إعالة أنفسهن؛ فتلك مسئولية الرجال. والرجال الذين يتهربون من هذه المسئولية يتركون زوجاتهم وأطفالهم وغيرهم ممن يعتمدون عليهم لحمل مسئولية أنفسهم. وأدى ذلك إلى تفتت العائلات ووقوع النساء والأطفال في الفقر. وبالإضافة إلى ذلك، فإن النساء اللواتي يُتركن دون إعالة أو إشراف يمثلن تهديدًا للنظام الأخلاقي. وكما يقول محمد عبده في تعبيره عن ذلك، إن فشل الرجال في إعالة زوجاتهم وأطفالهم أدى إلى "فساد" و"تدمير أخلاقي" و "أفعال شريرة" انعكست على الأمة بأكملها[١٠٤].

لم يكن فشل الرجال في الإنفاق على زوجاتهم ظاهرة جديدة. في عصر محمد علي، وردت شكاوى متكررة من فلاحات يشكين على نحو روتيني إلى المسئولين العثمانيين–المصريين من عدم قيام الزوج أو الزوج السابق بالوفاء بالنفقة، واستجاب المسئولون بتوجيه تهديدات للرجال لحثهم على الدفع[١٠٥]. كان الخوف من النساء اللائي يفتقدن النفقة والإشراف وراء بعض الانتقادات للتجنيد العسكري، كما يتضح من تأكيد جيمس أوجسطس سانت جون James Augustus St. John بأن تجنيد الرجال "حكم" على زوجاتهم وأطفالهم بالفقر والعوز، فهو يسوقهم "إلى الفقر والعوز، أو إلى اللجوء لمعيشة بائسة من أجر الذل والرذيلة". زوجات وبنات الجنود "سوف يصبحن في ضياع لا منجى منه: وهكذا تفككت تمامًا عائلات كثيرة"[١٠٦]. وفصل ذلك في مكان آخر:

> إذا تُركت زوجاتهم لفترة قصيرة بدون إشراف، فسوف تنزلق بسهولة إلى البغاء؛ وهو رأي العديد من الأشخاص في البلاد، أنه عندما يعود جنود إبراهيم باشا من سوريا، سيجدون جميعهم زوجاتهم بين "العوالم". وعلى الرغم من أن تلك التأكيدات المنتشرة بشدة تحمل مبالغات بالضرورة، فإنه من المؤكد أن النساء المصريات فاسقات بالطبيعة. كل مظهرهن وحركاتهن تدل على ذلك. حتى إن مشيتهن خليعة وغير محتشمة، وهن ينظرن إلى الغريب بنظرة شهوانية للغاية حتى إنه من الصعب عدم اكتشاف طبيعة مقصدهن[١٠٧].

"رأي العديد من الأشخاص في البلاد"، هو رأي العثمانيين-المصريين، والمصريين من الطبقة العليا المدنية، وربما الأجانب، وهؤلاء هم مصدر معلومات سانت جون. كان سانت جون كاتبًا استهدف جمهورًا شعبيًا ليس له معرفة باللغة التركية أو العربية(١٠٨). ولا يوجد دليل في نصه على أنه تحدث مع أي مجندين أو نساء قرويات، مع ذلك كان بصره حادًا بما يكفي لكشف فسوقهن!!(١٠٩). مما لا شك فيه أن التجنيد الإجباري أدى لترك بعض النساء في حالة من الفقر، لكن مصادر سانت جون الذين قدموا له المعلومات، كانوا يتصورون تأثير التجنيد على عائلات الفلاحين ضمن الإطار الضيق لعلاقة النفقة مقابل الطاعة، التي لا ترى النساء إلا كتابعات بحاجة للإعالة. وفاتهم الاعتراف بأن نساء القرية يعملن؛ وأن الأزواج الغائبين، بما في ذلك المجندين، ملزمون شرعيًا بإعالة زوجاتهم وأطفالهم؛ وأنه في ذلك الوقت كانت المرأة قادرة على طلب التطليق والزواج مرة أخرى إذا فشل زوجها في إعالتها هي وأطفالها أو أصبح مفقودًا.

كانت مخاوف سانت جون ومصادر معلوماته حول عوز النساء تدين بالكثير لشبح الفجور الذي اعتقدوا أنه يؤدي إليه، والقواعد المزدوجة لهذا القلق هو افتراض أن المرأة ذات ميول جنسية قوية، وافتراض عجزها عن إعالة نفسها من خلال عمل مشروع. وكان نفس المفهوم عن الخطر الأخلاقي صورة مجازية مستخدمة في معظم المقترحات المتعلقة بإصلاح أحكام العائلة عند المسلمين في أواخر القرن التاسع عشر. على سبيل المثال، تم تناول الصعوبات الناجمة عن الأزواج المفقودين في مقال غير موقّع في صحيفة الآداب عام ١٨٨٩(١١٠). أشار المقال تحديدًا إلى مشكلة زوجات الجنود الذين فقدوا في حرب القرم والحروب اللاحقة في أثيوبيا والسودان. حدد المقال جوهر المشكلة في أحكام المذهب الحنفي، "الذي عليه العمل في بلادنا اليوم بحكم النظام الذي قضى بلزوم الفتيا والحكم بمذهب الحنفية الأعظم"، وناشد الحاكم بالسماح للقضاة الشافعيين والمالكيين بتطبيق أحكام مذاهبهم في حالات الأزواج المفقودين. وإلا فإن زوجات المفقودين سيعانين من الفقر مع احتمال تعرضهن لعواقب أخلاقية وخيمة. "فإنهن ناقصات عقل ودين لا يبعد أن يخلعن بيد الحاجة ثوب الشرف والعفة"(١١١).

وقد تولد المزيد من القلق والتعليق حول الأحداث إلى حد بعيد بسبب فشل الرجال في الوفاء بمسئولياتهم في علاقة النفقة مقابل الطاعة بالإنفاق على من يعولون. وبمجرد أن يحدد القاضي مبالغ النفقة المستحقة ويأمر بالدفع، تتراكم مبالغ النفقة غير المدفوعة مثل أي دين آخر، ويمكن أن يُسجن رجل بسبب عدم السداد ما لم يتمكن من إثبات أنه كان فقيرًا وغير قادر على الدفع. وقد أدرج ذلك الحكم الشرعي في اللائحة الإجرائية لعام ١٨٥٦[١١٢]. وكبديل للسجن، يمكن للمرأة التي أخفق زوجها أو زوجها السابق في دفع النفقة المستحقة عليه، أن تطلب الحجز على أجره أو ممتلكاته، ولكن فشل السلطات المدنية في تنفيذ أوامر المحاكم الشرعية كان مسألة دائمة. في عام ١٨٨٤، أشارت وزارة العدل إلى فشل المسئولين والشرطة في الأقاليم في تنفيذ أحكام المحاكم الشرعية[١١٣]، وفي تقريره حول إصلاح المحاكم الشرعية بعد ستة عشر عامًا، أكد محمد عبده أن التطبيق العشوائي لأحكام المحكمة الشرعية، بما في ذلك أوامر دفع النفقة، هو أحد العيوب الخطيرة في النظام القضائي. وكتب يقول: إن السلطات الإدارية لم تتدرب كما ينبغي ولم يتم إعدادها لتنفيذ أحكام المحاكم الشرعية، ونتيجة لذلك لا يتم تنفيذ أكثر من واحد بالمائة منها. ولمعالجة هذا القصور اقترح المقال منح المحاكم الشرعية القدرة على فرض أوامرها مباشرة من خلال المحضرين[١١٤].

واستمر التعبير عن القلق بشأن فرض أحكام المحكمة الشرعية في القرن الجديد. في أبريل ١٩٠٣، نشرت مجلة الأحكام الشرعية مقالها الافتتاحي حول "إهمال" السلطات المدنية لأحكام المحاكم الشرعية، مع إعادة طبع الفقرات ذات الصلة من تقرير محمد عبده[١١٥].

وفي عام ١٩٠٩، قدم أربعة من أعضاء الجمعية العمومية الاستشارية مذكرة إلى مجلس الوزراء تطالب بإنشاء مكتب في كل محكمة إقليمية لتنفيذ دفع النفقة والقضايا ذات الصلة. كما استغل الشيخ عبد الرحيم الدمرداش[١١٦] المناسبة للإشارة إلى قيود المذهب الحنفي:

> في بلادنا هذه مسائل يمكن أنه لا يوجد نظيرها في غيرها وذلك أن الرجال لا يراعون عهد الله في النساء فيتركونهن بلا نفقة ولا منفقة فتبقى الزوجات على حال ربما اضطرهن والعياذ بالله إلى ما لا يرضاه ومذهب

السادة الحنفية إنما يأمرهن بالاستدانة على أزواجهن وهي غير ميسورة الآن لعدة أسباب لا تخفي وفي مذهب الشافعية والمالكية سعف لأمثالهن فتجب معاملتهن بأحد هذين المذهبين لأنهما من مذاهب الإسلام التي اتبعها الأكثرون من أهل هذه الديار... وإنه مما يقتضيه الزمان(١١٧).

هنا أيضًا، أثار الدمرداش شبح انزلاق النساء إلى مسار غير أخلاقي نتيجة عدم قيام الزوج بالإنفاق. واقترح مثل عبده، أن مشكلة عدم الإعالة يمكن معالجتها بالرجوع إلى أحكام المذهبين الشافعي والمالكي، وكلاهما يحتسب استحقاق متأخرات النفقة منذ بداية توقف الإنفاق ويسمح بالتطليق بسبب عدم الإنفاق. وفي إحدى المذكرات الأخرى قال محمد الشناوي بك: إن عدم تنفيذ أوامر المحكمة لدفع النفقة يؤثر بوجه خاص على النساء الفقيرات، وبالتالي يمكن أن يؤدي إلى "الخروج عن حدود الدين وارتكاب الإثم وفساد الأخلاق"(١١٨).

في العام التالي قدم عضو آخر في الجمعية، هو إبراهيم أفندي الجارم، مذكرة مماثلة لمجلس الوزراء مقترحًا تمكين المحاكم الشرعية من تنفيذ أحكامها بنفسها. ووصف في المذكرة الخطوات التي يتعين على المرأة اتخاذها لتلقي متأخرات النفقة أو، في حالة عدم حدوث ذلك، لتقوم بالحجز على أجور زوجها أو ممتلكاته. وتبدأ تلك الخطوات بالحصول على حكم من المحكمة الشرعية يأمر زوجها بدفع مستحقاتها. وتقوم المحكمة بإخطار زوجها حتى ثلاث مرات، وإذا لم يستجب على الإطلاق، يتم إرسال أمر المحكمة إلى السلطات الإدارية لاتخاذ الإجراء اللازم. هذا وحده يمكن أن يستغرق ما يصل إلى أربعة أسابيع. ولكي يتم البدء في إجراءات الحجز، على المرأة أن تزود السلطات بمعلومات حول ممتلكات زوجها(١١٩). وكان محمد عبده قد لاحظ قبل عشر سنوات أن هناك نفقات مستحقة في كل خطوة في تلك العملية، ومعظم النساء في حاجة إلى خدمات محام أو وكيل، الأمر الذي كان يثني النساء الفقيرات عن اللجوء إلى المحاكم(١٢٠). أما الرجال الذين كانت زوجاتهم قادرات على متابعة القضية، فكانوا يلجئون إلى حيل مختلفة لتجنب الحجز على أجورهم وممتلكاتهم. وتواطأ العمال مع أصحاب العمل في الادعاء بأنهم تخلوا عن أعمالهم ولم يعد لديهم شيء يمكن الحجز عليه. وقد يزعم كبير عائلة ممتدة أنه طرد زوجًا عاصيًا، والذي لم يكن يملك شيئًا يمكن الحجز عليه على أي حال، بينما يخفيه في البيت. وربما في وقت لاحق يرتب والده

زواجه من امرأة أخرى، مستخدمًا الموارد التي حرم زوجته الأولى منها. وقد يضع رجلاً يعمل بالتجارة ثروته باسم شريكه، حتى لا يوجد شيء باسمه يمكن الحجز عليه، رغم معرفة الجميع بأنه شريك لذلك الرجل. وكان الموظف المدني النموذجي يتقاضى راتبًا هزيلاً ولكن كان لديه أطفال كثيرون، لذلك إذا كان الحد الأقصى المسموح به من راتبه محجوزًا عليه، فإن المبلغ الباقي لا يكفي لمعيشته ولأولاده(١٢١). وقد خلط عبده في هذه الفقرة المبالغة الزائدة في الخشية من الفساد الأخلاقي والانحياز الطبقي. إهمال الرجال للنفقة يجعل النساء والأطفال يموتون جوعًا أو يتسولون في الطرقات. كان الموظفون المدنيون والعمال وعمال اليومية أسوأ الجناة هنا، وبالإضافة إلى هذا فقد تزوجوا من عدة زوجات وأنجبوا أطفالاً كثيرين للغاية(١٢٢).

ومع ذلك، لم يكن باستطاعة جميع الرجال التهرب من مسئولياتهم. فخلال العقد الذي ركز عليه تقرير محمد عبده ومذكرة الجارم، كانت الجريدة الرسمية تنشر بانتظام إعلانات عن مزادات علنية لبيع الممتلكات التي استولت عليها الحكومة لتسديد متأخرات النفقة وكذلك مؤخر المهر المستحق للمطلقات. في يناير عام ١٩٠١، نُشر إخطار نموذجي عن مزاد علني سيقام لبيع ٢٥ قيراطًا من الأراضي الزراعية التابعة لمحمد نصر حسونة من قرية البراجيل بمحافظة الجيزة من أجل دفع ٦ جنيهات و ٤٠,٥ قرشا قيمة نفقة وملابس مستحقة لزوجته شعور، ابنة عبد الصمد خليل، حتى منتصف أكتوبر عام ١٩٠٠(١٢٣).

كان عدم قيام الرجال اللامبالين بالمسئولية بإعالة زوجاتهم هو الشغل الشاغل للنخبة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كما يُستدل من تقرير محمد عبده حول إصلاح المحاكم الشرعية، والمقالات المنشورة في الدوريات، والمناقشات في الجمعية العمومية. جرت هذه المناقشات بالكامل بين رجال، وقد تشبع تصويرهم لعدم الإنفاق باعتباره مشكلة اجتماعية خطيرة مع مفاهيم خاصة بالنوع ترى أن المرأة ذات قدرات وأخلاق أدنى. وكانت دعاواهم لفرض إجراءات أكثر فاعلية لفرض تنفيذ أحكام النفقة يصحبها تعبير عن الخشية من لجوء النساء اللائي تُركن دون دعم أو إشراف إلى نشاط غير أخلاقي.

***

أدى التحديث القانوني لنظام المحاكم الشرعية في القرن التاسع عشر إلى تغيير في تطبيق أحكام العائلة عند المسلمين، وبحلول نهاية القرن كان طلب التسجيل المدني يعني أن هذه التغييرات أثرت على حياة معظم المصريين. حتى العائلات من الطبقة العليا بدأت بجلب شئونها أمام المحاكم بعد الحرب العالمية الأولى(١٢٤). وأدى التحول من التعددية الشرعية الإسلامية إلى تطبيق المذهب الحنفي لإلحاق الضرر بالمرأة المتزوجة، خاصة عندما يتعلق الأمر بتحصيل النفقة المتأخرة، لكن النساء استخدمن المحاكم لعمل تسجيل قانوني لما تستحقه المرأة وأطفالها في حالة عدم الدفع. كان الحصول على المتأخرات أو الحجز على ممتلكات أو أجور الزوج العاصي عملية شاقة، رغم نجاح بعض النساء في ذلك. ولم تتمكن المرأة التي هجرها زوجها أو فُقد من التطليق، رغم أن البعض استطعن إقناع القاضي بأنهن تلقين أخبارًا عن وفاة الزوج الغائب أو إعلانه طلاق زوجته. وأدت الصعوبات القانونية التي واجهتها النساء في الزواج إلى عدة مقترحات لإصلاح أحكام الأسرة خلال العقد والنصف السابقين على الحرب العالمية الأولى، وكلها فيما يبدو كانت مستوحاة من المقترحات التي قدمها محمد عبده في عام ١٩٠٠. كانت تلك المقترحات هي، أولاً، استخدام أحكام الفقه المالكي والشافعي ليكون من الأسهل على المرأة تحصيل متأخرات النفقة ولتمكينها من التطليق إذا كان الزوج قد هجرها، أو غاب دون ترك ما يعينها على المعيشة، أو كان مفقودًا. ثانيًا، اقترح محمد عبده وأتباعه منح المحاكم الشرعية وسائل لتنفيذ أحكامها بشكل مباشر.

كان خطاب أزمة العائلة الذي صحب مقترحات الإصلاح هذه، وجميعها من قبل رجال، مما رفع بشكل مضطرد شبح لجوء النساء إلى نشاط غير أخلاقي في حالة افتقادهن للنفقة والإشراف. وأمكن تعديل القانون للتخفيف من مشكلة عدم الإنفاق، ولكن كان سبب المشكلة هو الرجال الذين فشلوا في الوفاء بمسئولياتهم في علاقة النفقة مقابل الطاعة. يفترض هذا الخطاب عالمًا اجتماعيًا نموذجيًا يتكوّن من عائلات مؤلفة من نساء مطيعات وتابعات ورجال يعولونهن، وهو إما يتجاهل واقع النساء العاملات أو اعتبرهن تهديدًا للفضيلة. ولم يكن هذا المنظور مختلفًا كثيرًا عن وجهة نظر دعاة الحياة العائلية من الإناث في أوائل القرن العشرين(١٢٥).

الفصل الخامس

تقنين الزواج
نشأة القانون المصري للأحوال الشخصية

يروي علي باشا رفاعة، ابن رفاعة الطهطاوي، أن الخديوي إسماعيل طلب من علماء الأزهر "تأليف كتاب في الحقوق والعقوبات موافق لحال العصر سهل العبارة مرتب المسائل على نحو ترتيب كتب القوانين الأوروبية". فلما قوبل طلبه بالرفض، توجه الخديوي إلى الطهطاوي، والذي كان من خريجي الأزهر، بأمل أن يستطيع الطهطاوي إقناع رجال الأزهر بمزايا مثل هذا المشروع. لكن الطهطاوي اعتذر قائلاً: إنه يخشى "تكفير مشايخ الأزهر". وبعد عدة عقود، استخدم محمد رشيد رضا هذه الحادثة لتصوير مدى ضيق الفكر الذي كان يغلف المؤسسة الدينية في القرن التاسع عشر، وألقى باللائمة عليهم لمكابرتهم التي أدت إلى تبني القانون الفرنسي في المحاكم الأهلية بدلاً من قانون قائم على الشريعة[١].

وإذا نحينا هجوم رشيد رضا جانبًا، تبقى لدينا قصة عرض الخديوي بجمع "الحقوق والعقوبات" عند المسلمين على شكل قانون من نوع ما، وهي تبدو قصة صحيحة. قيل: إن مجلس الأحكام والمجالس القضائية كان ينقصها قانون مدني كفء، وكثيرًا ما كانت قراراتها تعبيرًا عن الآراء الشخصية لقضاتها. ولا شك أن إسماعيل كان على دراية بالمشروع العثماني، الذي بدأ في ١٨٦٨ ولكتمل في ١٨٧٦، لتأليف قانون مدني قائم على الفقه الحنفي، والذي عُرف بـ "مجلة الأحكام العدلية" (Mecelle). لكن حكام مصر كانوا يرغبون في وقاية الحكم الذاتي لمصر، ويفضلون إصدار قوانين تلائم الأحوال المحلية[٢]. أما الجهود الأخرى التي بذلها الخديوي لتعزيز عملية التحديث القانوني فقد شملت إحياء دراسة القانون الفرنسي في مدرسة الإدارة والألسن، والتي تأسست في ١٨٦٨، ومنها انفصلت مدرسة مخصصة لدراسة القانون، هي مدرسة الحقوق، عام ١٨٧٣. كانت

دراسة القانون الفرنسي قد بدأت في مدرسة الطهطاوي للألسن، لكن تلك المدرسة تحولت إلى مجرد مكتب للترجمة في ١٨٤١، ثم أُغلقت بعد عشر سنوات. والآن، أثناء السنوات ١٨٦٦–١٨٦٨، وتحت رعاية الخديوي، راح الطهطاوي وتلاميذه ينشرون ترجمات للعديد من القوانين الفرنسية [٣].

بالإضافة إلى هذه الخطوات، خوّل إسماعيل كبير نظاره، نوبار باشا، بالتفاوض على إنشاء المحاكم المختلطة بين ١٨٦٧ و١٨٧٥[٤]. كانت المحاكم المختلطة استجابة للتنامي المتزايد في السكان من أبناء القوميات الأجنبية، والذين أصبحوا يسيطرون على الجوانب التجارية والمالية للاتفاقيات غير المنصفة التي فُرضت على الدولة العثمانية (الامتيازات الأجنبية)، بما يشمل مصر، والتي كانت تميز الأجانب وتعطيهم وضعية حماية خاصة تعفيهم من القانون المحلي extraterritorial status. وقد بُررت وضعية الحماية على أساس أن القانون غير الأوروبي لا يتماشى مع المعايير القياسية الدولية (أي الأوروبية) للحضارة[٥]. ولهذا وُضع القانون المختلط على أساس القانون الفرنسي، وطُبق على القضايا التجارية والأهلية الخاصة بأفراد من قوميات مختلفة، وأصبح بديلاً عن العديد من الجلسات القضائية القنصلية [٦]. وبعد إنشاء المحاكم المختلطة بدأ المسئولون المصريون في التخطيط لنظام المحاكم الأهلية لتحل محل المجالس القضائية. لكن العمل في هذا المشروع توقف بسبب ثورة عرابي والغزو البريطاني والاحتلال. كان المسئولون في الأصل ينوون صياغة قانون أهلي قائم على أحكام الشريعة، لكن عندما استؤنف العمل في نهاية ١٨٨٢، تم التخلي عن هذه الفكرة، والاتجاه إلى وضع بنود قانونية مختلطة للاستخدام في المحاكم الأهلية. كان مجلس النظار يأمل (بلا جدوى، كما ظهر فيما بعد) أن يؤدي ذلك لإقناع الأوروبيين بالموافقة على إلغاء المحاكم المختلطة. وكان مجلس النظار مهتمًا أيضًا بوضع حدود تشريعية واضحة بين المحاكم الأهلية والمحاكم الشرعية. فالمحاكم الأهلية تتعامل مع القانون الأهلي والتجاري والجنائي، بينما تختص المحاكم الشرعية بالأحوال الشخصية والشريعة الدينية[٧]. وهكذا، في الفترة بين ١٨٧٥ و١٨٨٣، حدث تحول كبير للنظام القضائي. أُلغي مجلس الأحكام كما أُلغيت المجالس القضائية، وأصبح في البلاد ثلاثة أنظمة كبرى من المحاكم تعمل متوازية: المحاكم المختلطة، والمحاكم الأهلية، وكانت على نمط النظام الفرنسي وتطبق القانون الفرنسي في الأساس؛

الفرنسي في الأساس؛ والمحاكم الشرعية، المنظمة وفقًا لإجراءات لوائح ١٨٥٦ و١٨٨٠، والتي تطبق أحكامًا غير مقننة للعائلة عند المسلمين[٨].

في أيامنا هذه، من المسلّم به ارتباط الدين بالمجال المنزلي وأن يُستمد قانون العائلة من الشريعة، ولكن هذا جاء نتيجة إعادة تنظيم الجهاز القضائي، والذي تأثر بنمو المعرفة المرتبطة بالشريعة الإسلامية في المرحلة الكولونيالية. وضع العثمانيون قانونًا مدنيًا ممكن التطبيق، قائمًا على الفقه الحنفي (ولا تزال بعض عناصره مستخدمة في بعض الدول التي كانت تحت الحكم العثماني)، وقد طُرح مشروع مماثل أكثر من مرة في مصر. وكان قرار استخدام القانون الفرنسي في مصر نتيجة ما أملته الأوضاع السياسية وليس المزايا النسبية للقانون الفرنسي والشريعة الإسلامية. كان هذا يتسق مع الاتجاهات عبر القومية حيث كانت النظم القانونية في المستعمرات وشبه المستعمرات قد استُحدثت أو أُعيد تنظيمها بما يتفق مع القواعد "المتحضرة" للقانون الأوروبي وتطبيقاته. وكما كتبت تمارا لوس Tamara Loos، وهي تصف هذه العملية في سيام، "انهمك [الرجال المعنيون] في الأفكار المنتشرة والمتداولة عالميًا حول فقه التقنين والقانون العرفي في العصر الكولونيالي". وقد شاركوا مع الحكام المحليين "في التداول العالمي للإصلاح القانوني.... الذي يربط سيام بشبكة من الأفكار التي تخطت الحدود القومية"[٩]. طبقت الأنظمة القانونية الجديدة والمعاد تنظيمها صياغات من قانون العموم الإنجليزي، أو القانون المدني الفرنسي، واللذين ساد الاعتقاد بأنهما يتميزان بقابلية عالمية للتطبيق في مجالات القانون الجنائي والتجاري وقانون الملكية. ومن الناحية الأخرى، كما ذكر برينكلي ميسيك Brinkley Messick، عرّف الباحثون في العصر الاستعماري قانون الأسرة باعتباره "قلب" الشريعة، ونفس الأمر صحيح بالنسبة للقانون "العرفي" والديني في أماكن أخرى. في الفكر الأوروبي، كانت الأسرة هي الوحدة الاجتماعية الأساسية، ومن ثم فهي الموقع الذي تُنتج فيه الثقافة الأهلية. وكان يسود اعتقاد بأن الثقافة يمكن حمايتها بترك تنظيم العلاقات المنزلية أو العائلية للعادات المحلية أو الشريعة الدينية. وأعجب القوميون بهذا المنطق أيضًا[١٠]. والنتيجة أنه في معظم البلدان الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستقلال لم يكن من المتصور اشتقاق قانون الأسرة من غير الشريعة الدينية.

في هذا الفصل، أتناول نشأة قانون الأحوال الشخصية المصري في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ليس فقط نتيجة تراجع الاختصاص القضائي (الولاية القضائية) للمحاكم الشرعية، ولكن أيضًا في سياق تداول وانتشار معارف قانونية كولونيالية مؤثرة عن أحكام العائلة عند المسلمين. وكان للدراسة القانونية الفرنسية تأثيرها على العملية في مصر نتيجة غلبة اللغة الفرنسية وتبني القانون الفرنسي. وقبل ذلك، في الجزائر، أنشأ الإداريون الفرنسيون للمستعمرة نظام "قانون مدني"، وفيه كانت المحاكم الشرعية تتولى أحكام العائلة للمسلمين على نحو منفصل، باعتبارها قانونًا للأحوال الشخصية. وانتقل هذا النموذج إلى مصر مع نشر قانون للأحوال الشخصية من تأليف محمد قدري باشا (١٨٢١–١٨٨٨)، والذي اكتسب تأثيرًا قويًا على تطبيق أحكام العائلة للمسلمين في مصر وفي غيرها. تجاهل المؤرخون قانون قدري، وهذا الفصل يتناول كيف كان تأثيره وتأثير عملية وضع القوانين على الفهم المعاصر لأحكام العائلة عند المسلمين.

تأخر التقنين

كان الباحثون الأوروبيون في القرن التاسع عشر يرون أن الشريعة لا تصلح للنظم القانونية الحديثة. أكد إدوار سوتيرا Édouard Sautayra وأوجين شاربونو Eugène Cherbonneau، في شرحهما لأحكام العائلة الجزائرية عند المسلمين المنشور في ١٨٧٣، أن أكثر النصوص الفقهية المالكية تأثيرًا، وهو كتاب مختصر *خليل بن إسحق* (ت. ١٣٦٥م)، لم يكن في الحقيقة كتاب قانون على الإطلاق. فقد كان يشمل مواد "زائدة" ذات طبيعة أخلاقية، كما كان به الكثير من التكرار، ويفتقد الترتيب[11]. وقدم المؤلفان ترجمة مختارة من الكتاب، وأعادا ترتيبها بما يتماشى مع تنظيم الموضوعات في القانون الفرنسي لتكون أكثر وضوحًا لقرائهما، الذين اكتسبوا معرفة بالقانون الفرنسي. وأضافا إلى ذلك دراسة فقهية للاختلافات في المذهب عن مذاهب السُنة الثلاثة الأخرى، وذلك باستخدام ترجمات أخرى صدرت في العصر الكولونيالي للنصوص الفقهية، كما شمل مؤلفهما الفقه الجزائري الحديث[12].

كان كتاب سوتيرا وشاربونو بمثابة دليل لمساعدة المسئولين الاستعماريين لفهم أحكام العائلة عند المسلمين في غياب التقنين، الأمر الذي عندما عُرض قبل ذلك بعشر

سنوات قوبل بمعارضة شرسة. وربما ارتاب العلماء الجزائريون في أن التقنين سوف يقلل من سلطتهم باعتبار أنهم وحدهم المؤهلين لتفسير الشريعة، كما أنهم، على أية حال، كانوا لا يثقون بدوافع الفرنسيين، الذين رأوا في التقنين فرصة "لإضفاء النظام والمنطق على الشريعة الإسلامية، وفرض الإصلاحات خلسة"(١٣). كذلك قاوم العلماء التونسيون عملية التقنين(١٤)، ومن ثم لم يكن الأزهريون وحدهم في رفض طلب الخديوي لهم بوضع قانون. أما في إسطنبول، العاصمة الإمبريالية، فلم يكن العلماء يستطيعون تحدي الحاكم، ورأى كبار المسئولين فائدة تقنين الشريعة لتطبيقها في إعادة تنظيم المؤسسة القانونية. وقد أكدت المذكرة التفسيرية التي صحبت "مجلة الأحكام العدلية" تنوع الآراء داخل المذهب الحنفي الذي استُمدت منه، وبناء عليه واجه القضاة صعوبة في الوصول إلى رأي ملائم. وبرر ذلك تدوين مجلة الأحكام العدلية كقانون مستمد من "مجموعة من أقوال السادات الحنفية الموثوق بها". وفي القضايا التي اختلفت فيها الآراء في تلك الأعمال، تبنت مجلة الأحكام العدلية الآراء "على حسب احتياجات العصر"(١٥).

ولم يمر وقت طويل بعد أن فشل الخديوي إسماعيل في عمل مبادرة مماثلة لتدوين قانون مدني في مصر، حتى نُشر قانون قدري للأحوال الشخصية وفقًا للمذهب الحنفي للاستخدام كدليل مرجعي في المحاكم المختلطة الجديدة. ظهر كتاب *الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية* عام ١٨٧٥ باللغات العربية والفرنسية والإيطالية، وهي اللغات المستخدمة في المحاكم المختلطة. وظهرت ترجمة إنجليزية فيما بعد(١٦). كان قدري قد تعلم في مدرسة الألسن وحضر دروسًا في الأزهر ليصبح خبيرًا في القانون الفرنسي والإسلامي المقارن. وساهم في ترجمة القوانين الفرنسية، وخدم مرتين في وزارة توفيق وزيرًا للعدل ووزيرًا للتعليم. وهو مشهور خاصة لتأليفه قوانين الشريعة الحنفية. وبالإضافة إلى قانون الأحوال الشخصية، نشر قدري مدونات غير رسمية للقانون المدني وقانون الأوقاف الخيرية(١٧).

لم يجتذب قانون قدري للأحوال الشخصية الاهتمام الذي يستحقه من مؤرخي القانون أو مؤرخي المرأة والعائلة لأنه لم يكن قانونًا رسميًا(١٨)، ولكن ليس من المبالغة وصف مدى أهميته بالنسبة للفهم العصري لأحكام العائلة عند المسلمين. فقد انتشر استخدامه ليتجاوز المحاكم المختلطة، وعومل باعتباره من المصادر الموثوق بها من

جانب التشريعات الحديثة في القرن العشرين، ودور القضاء في مختلف البلدان الإسلامية. وصدرت طبعات عديدة منه طوال الخمسين سنة الماضية في القاهرة، ودمشق وبيروت وعمان والرياض، بما يشهد على استمرار أهميته(١٩).

احتل قانون قدري للأحوال الشخصية مكانة مؤثرة في المقام الأول لأنه كان سهل الاستخدام وغير مثير للجدل. كان موجزًا ومصحوبًا بجدول محتويات مفصل، وعرض الآراء الفقهية السائدة في ذلك العصر. وثانيًا، وكما كان مقصودًا منه، اعتمد عليه القضاة وممارسو الأعمال القانونية، ومنهم المصريون، في المحاكم المختلطة، وفيما بعد في المحاكم الأهلية، كمصدر مرجعي لشريعة الأسرة في المذهب الحنفي. وثالثًا، اكتسب الثقة بفضل استخدامه لتدريس أحكام العائلة عند المسلمين في مدرسة الحقوق. كانت مدرسة الحقوق تعد الرجال للخدمة في المحاكم المختلطة والمحاكم الأهلية، والخدمة المدنية، ووفقًا لذلك، كان المنهج يعزز دراسة القانون الفرنسي، ولكن أيضًا كانت الدراسة تتطلب دراسة أحكام العائلة عند المسلمين (٢٠). كان العديد من رجال السياسة والأدب في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من خريجي مدرسة الحقوق، حيث كان قانون قدري للأحوال الشخصية هو مدخلهم إلى أحكام العائلة عند المسلمين، ومن المحتمل أنه كان واحدًا من كتب قليلة قرأوها في الشريعة الإسلامية(٢١). وأخيرًا، اكتسب قانون قدري تأثيرًا نتيجة تأخر تدوين قانون الأسرة. كان التدوين قضية خلافية نتيجة ظهور الأيديولوجية الجديدة للعائلة وتدخل المسئولين البريطانيين الكولونياليين في الشئون القانونية المصرية. وبناء عليه، رغم أن تدوين أحكام العائلة عند المسلمين كان يُناقش في الدوائر الرسمية منذ سنوات العقد ١٨٩٠، فلم يبدأ تدوينها حتى سنوات العقد ١٩٢٠، وظل الأمر طوال عقود عملية تدريجية ومجزأة. وقد احتوت قوانين الأسرة المتعاقبة، حتى القانون رقم ١ لعام ٢٠٠٠، والمطبق حاليًّا، فقرة تصرح بأنه، في أية مسألة يتم تناولها بشكل غير مباشر، لابد من تطبيق "أرجح الأقوال" في المذهب الحنفي. والقضايا التي لم يتناولها القانون الحالي لَقل منها في بدايات القرن العشرين، لكنها لا تزال بحاجة إلى معرفة المذهب الحنفي، ولا يزال قانون قدري مصدرًا يتم الرجوع إليه بشكل عام(٢٢).

في سنوات العقد ١٨٩٠، عرضت وزارة العدل أن يكون قانون قدري أساسًا لتدوين مشروع قانون للأسرة. وأعدت صيغة معدلة منه ووافق عليها مفتي الديار

المصرية، الشيخ حسونة النواوي (تولى المنصب ١٨٩٥-١٨٩٩)، ومع ذلك لم تتخذ أية إجراءات أخرى[٢٣]. وقدم محمد عبده، الذي خلف النواوي في منصب مفتي الديار المصرية، تقريرًا حول إصلاح المحاكم الشرعية نُشر عام ١٩٠٠، وفي هذا التقرير عرض أن يجمع لجنة من العلماء لتأليف كتاب حول القواعد الشرعية المستمدة من الفقه الإسلامي، وأن يفرض على القضاة اتباع هذا الكتاب. وبدلاً من مراجعة قانون قدري، اقترح تضمين قواعد من غير المذهب الحنفي عندما يكون ذلك في الصالح العام[٢٤]. كان منهج "تخيُّر" أحكام من مختلف المذاهب الشرعية مسألة مثيرة للجدل نظرًا لما فيها من ابتكار وتجديد. فلمدة ستين عامًا، لم يطبق في المحاكم الشرعية سوى المذهب الحنفي، وكان المعتاد في التفقه الالتزام بحدود مذهب واحد. رفعت الوزارة قضية تدوين قانون الأسرة مرة أخرى عام ١٩٠٤، مطالبة المفتي محمد عبده، وشيخ الأزهر القيام بعدد من الإصلاحات، ومنها أن يقوم بجمع مجموعة من مشايخ المذهب الحنفي للموافقة على طريقة لجمع "الأحكام الشرعية" في دليل مرجعي لمساعدة القضاة في عملهم. ومرة أخرى، تم ترشيح قانون قدري ليكون نقطة بداية[٢٥].

وهكذا كان تدوين أحكام العائلة عند المسلمين واحدًا من إصلاحات متعددة لنظام المحاكم الشرعية، والذي دعمته الحكومة الخديوية، خاصة منذ سنوات العقد ١٨٩٠ فصاعدًا. دافع محمد عبده ومناصروه عن اللجوء إلى المذهب المالكي لتحسين حالة المرأة المتزوجة التي لا ينفق عليها زوجها، أو يسيء معاملتها، أو كان مفقودًا[٢٦]. ومن الإصلاحات المقترحة الأخرى منح أعضاء المحكمة تدريبًا أفضل، وزيادة رواتبهم، وإصلاح قانون الإجراءات لتحسين عمليات المحاكم، وكما رأينا، وضع آلية أفضل لتنفيذ قرارات المحاكم[٢٧]. ولكن العروض التي قُدمت لإصلاح المحاكم الشرعية، ومن ضمنها تدوين قانون لأحكام العائلة عند المسلمين، لم تجد فرصة كافية نتيجة الخلافات المستمرة في ذلك العصر. وانهمك محمد عبده في نضال حول إعادة تنظيم الأزهر في أواسط سنوات العقد ١٨٩٠، وأصبح عُرضة للهجوم نتيجة الآراء الإصلاحية التي عبر عنها أثناء توليه منصب مفتي الديار المصرية[٢٨]. وفي ١٨٩٩ أدى تدخل بريطانيا في تعيين قضاة المحكمة الشرعية العليا إلى إغضاب الرأي العام، ثم في ١٩٠٣ أنهى كرومر مصير الإصلاحات المطلوبة للمحكمة الشرعية بالتصديق عليها في تقريره السنوي. وكانت تقارير كرومر بشكل عام تُنشر وتُترجم على الفور، ونددت الصحافة القومية بتدخله[٢٩].

لم يكن تدوين أحكام العائلة عند المسلمين مسألة محايدة سياسيًّا، كما لم يكن أيـضًا مجرد القيام بتدوين مجموعة من البنود القانونية، فداخل المذهب الحنفي وحده كانت هنـاك تفسيرات عديدة للاختيار من بينها حول قضايا مهمة، مثلما جاء في المـذكرة الإيـضاحية لمجلة الأحكام العدلية العثمانية. وبالإضافة إلى ذلك، كان عبده ومؤيـدوه يـرون عمليـة التدوين فرصة لإدخال إصلاحات خاصة على نظام الزواج، مثل تقييد حق الرجـل فـي تعدد الزوجات، والطلاق. واليوم، في مصر، يتذكر الناس هـذه الإصـلاحات باعتبارهـا جيدة وضرورية، لكنها في ذلك الوقت أضافت المزيد من الجدل حول قضية التدوين.

إنشاء قانون الأحوال الشخصية

في أيامنا هذه، يُشار إلى قانون الأسرة في الشرق الأوسط وشـمال أفريقيـا تحـت عنوان قانون "الأحـوال الشخـصية" (بالإنجليزيـة personal status، وبالفرنـسية statut personnel)، وهو مصطلح لم يكن معروفًا في الفقه الإسلامي قبل أواخر القـرن التاسـع عشر. نشأ مصطلح الأحوال الشخصية في القانون الأوروبي، ليشير إلى الحالة القانونيـة والأهلية للفرد، وهو أمر يتقرر في الأنظمة المختلفة بناء على بلـد الإقامـة، أو الهويـة القومية[٣٠]. ولكتسب المصطلح استخدامًا جديدًا في الجزائر المحتلة، حيث طبق الفرنسيون "مبدأ 'الشخصية' (personnalité)، أي اختلاف العدالة لاختلاف مكانة الشخص"[٣١]، علـى أساس الدين. في السنوات المبكرة من الحكم الفرنسي كان يُسمح للجزائـريين المـسلمين بدرجة من الاستقلال القانوني، ولكن تراجع ذلك تدريجيًّا حتى أصبحت الولاية القـضائية للمحاكم الشرعية الجزائرية مقصورة على مسائل الأحوال الشخصية، والتي عُرفت بقانون الأسرة، أو القانون الخاص بالزواج والطـلاق والأطفـال، والميـراث[٣٢]. وأدى تطبيـق القانون الفرنسي على ملكية الأراضي إلى تسهيل تملُّك المقيمين الأوروبيين لها[٣٣]، بينمـا أدى رفض معظم الجزائريين المسلمين التخلي عن الشريعة وقبول القانون المدني الفرنسي إلى حرمانهم من المواطنة الفرنسية الكاملة[٣٤]. هذا الاختلاف أيـضًا كـان فـي أعـين الأوروبيين دليلاً على تخلف الجزائريين، لكن التمسك بأحكام العائلة عند المـسلمين كـان تعبيرًا عن الشخصية الجمعية للجزائريين، وفي النهاية، عن هويتهم القومية[٣٥].

ونحن هنا نهتم بجانب آخـر مـن هـذا التـاريخ القـانوني، وبالتحديـد تـأليف أو تدوين قانون الأحوال الشخصية للمسلمين. وُضع قانون المـسلمين الجزائـريين (droit

(Musulman Algérien) كصيغة منفصلة ومهجنة من الشريعة الإسلامية، وبرره الفرنسيون بأنه تعبير عن احترامهم للثقافة المحلية ورغبتهم في الحفاظ عليها[٣٦]. وأعاد الفرنسيون أيضًا تنظيم المحاكم الشرعية، فجعلوها مركزية، ووضعوا فيها قضاة متعلمين في المدارس الرسمية (المدارس الدينية، "المدرسة")، وجعلوها تابعة لمحاكم الاستئناف الفرنسية[٣٧]. واعتمدت مناهج المدارس الدينية المُولَّفَ عليها رسميًّا وأيضا القضاة في محاكم الاستئناف على الترجمات التي تؤكد تجسيد الشريعة في النصوص الفقهية المختارة، مثل مختصر الخليل، بينما تم تجاهل العُرف والعمل القضائي. واجتمعت مجالس العلماء لتناول جوانب الشريعة التي اعترض عليها الفرنسيون أو رأوا أنها غير منطقية، مثل زواج القصر و"الراقد"[٣٨].

النموذج الجزائري لإدخال الفقه والمحاكم الشرعية في منظومة قانونية عصرية – أي أوروبية – اكتسب الشكل الذي سبق وصفه أثناء أواسط سنوات العقد ١٨٦٠. وعقب ذلك، أدت إعادة تنظيم الجهاز القانوني المصري إلى نتيجة مماثلة لما حدث في الجزائر. أي أن إنشاء المحاكم المختلطة والأهلية، والتي طبقت قوانين مستمدة أساسًا من القانون الفرنسي، أدى إلى أن تصبح منظومة القانون المدني هي المهيمنة في مصر، وأصبح من الضروري تحديد العلاقة بين منظومة القانون المدني من ناحية، والمحاكم الشرعية القائمة مسبقًا من الناحية الأخرى. وأدت هيمنة وضعية الدراسات القانونية الفرنسية في مصر، وتنامي كادر من الموظفين الذين درسوا وتدربوا على القانون الفرنسي إلى أن تصبح دراسات القانون الكولونيالي الفرنسي نقطة مرجعية عندما اضطلع المسئولون المصريون بإعادة تنظيم الجهاز القانوني في بلادهم، حتى رغم أنهم لم يتبعوا النموذج الجزائري في كل جوانبه.

في مصر، كما في الجزائر، ظلت الأسرة هي النطاق الأساسي للشريعة الدينية من خلال الفصل بين قانون الأحوال الشخصية وقانون الأحوال المدنية (statut reel)[٣٩]. تزامن انتقال مصطلح "الأحوال الشخصية" إلى مصر مع تأسيس المحاكم المختلطة، والتي كانت القضايا أمامها تختص بالملكية ولكن كان مطلوبًا منها ترك مناقشة قضايا قانون العائلة – أي قانون الأحوال الشخصية – للمحاكم الشرعية. وتعرف المصريون قراء اللغة العربية على هذا المصطلح في مواد القانون المختلط[٤٠] وكذلك في عنوان قانون قدري

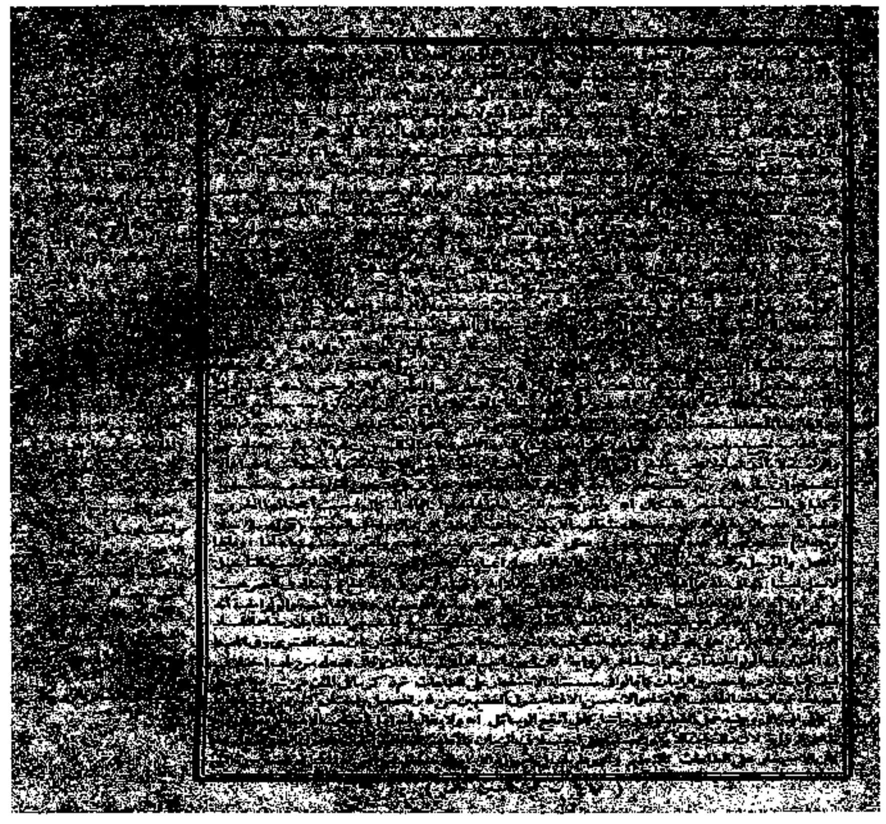
للأحوال الشخصية، وفي السنوات التالية أصبح متوطنًا. وظهر المصطلح بين لائحتي ترتيب المحاكم لسنة ١٨٨٠ وسنة ١٨٩٧، واستخدم في أوائل القرن التالي في الصحافة دون أي محاولة لتوضيح معناه[٤١]. وكان تبني هذا المصطلح في الكتابات القانونية والصحفية علامة على تطبيع النظام الجديد للتعددية القانونية التي اقترنت به، والتي تضمنت فكرة ضرورة تطبيق أحكام العائلة عند المسلمين وغيره من القوانين الدينية للعائلة على نحو منفصل عن القوانين التي تطبق عامة تحت إدارة الدولة.

من قانون الفقهاء إلى القانون الوضعي

وإذا كان قانون قدري قد نال التقدير في الدراسات القانونية نتيجة تعبيره الواضح والموجز عن أحكام الأسرة وفقًا للمذهب الحنفي، فقد كانت تلك أيضًا مساهمته الأساسية في المفهوم المعاصر لأحكام العائلة عند المسلمين: ما قدمه من إعادة ترتيب الفقه الحنفي على هيئة قانون وضعي، كمدونة قانونية. وصف رودلف بيترز Rudolph Peters القانون الإسلامي بأنه "قانون الفقهاء" بمعنى أنه يتحدد بناء على مجموعة من العلماء الباحثين، أو الفقهاء، الذين يعملون باستقلالية عن الدولة. وهم يعملون "في جدل بحثي أكاديمي، فيه آراء متعارضة ومتناقضة يجري مناقشتها ومعارضتها.... بسبب الخلافات في فهم النصوص وفي استخدام وسائل التأويل، والنتيجة أن الشريعة التي وضعها العلماء تفتقد الاتساق"[٤٢]. وقد قام قدري في قانونه بحذف ما يفتقد الاتساق لكي يجعل أحكام العائلة عند المسلمين مفهومة للأجانب والمصريين الذين تدربوا على القانون الفرنسي.

لاحظ ميسيك أنه في اليمن، تزامن امتداد سيطرة الدولة التنظيمية على الإجراءات القانونية مع تغيير في تشكيل الوثائق من كتابة على شكل حلزوني إلى كتابة مستقيمة محكمة. وقد أكد أن هذا كان يعكس "تغيرات في البنية المعرفية الأساسية للوثيقة، مع المبادئ التي تقوم عليها هيكلة الوثيقة وصلاحيتها". كان المحتوى يحدد الشكل في النمط القديم من الوثيقة، ومن ذلك طولها، بينما أصبح تشكيل الوثائق المعاصرة يميل إلى التوافق مع معايير محددة مسبقًا (بما يشمل الوثائق ذات الفراغات التي تحتاج لملئها). وهكذا، في الوثائق المعاصرة نجد أن: "الشكل منفصل عن شكل المحتوى النصي، وسابق عليه، وأكثر تحديدًا منه"[٤٣]. ويمكن مقارنة الفارق في الشكل بين الكتابات الفقهية الأقدم وقانون قدري، ويمكن تصوير ذلك بمقارنة صفحة من كل منهما (قارن بين الشكلين ٦،

٧). الشكل ٦ عبارة عن صفحة من كتاب ابن عابدين **رد المحتار على الدر المختار**، والذي كان يعتبر مصدرًا موثوقًا للفقه الحنفي في مصر في القرن التاسع عشر. وهذا الكتاب حاشية على عمل أقدم لعلاء الدين الحصكفي (١٦١٦-١٦٧٧) الذي يشرح مختصر الأحكام الشرعية للمذهب الحنفي تأليف شمس الدين التمرتاشي (ت. ١٥٩٥). وتصميم الصفحة المطبوعة، التي تحاكي تنسيق النسخ الخطية السابقة، يتيح قراءة متوازية للنصوص الثلاثة. تحتل حاشية ابن عابدين الجزء الأساسي من الصفحة، وشرح الحصكفي موجود بالهامش. يشير ابن عابدين في حاشيته إلى فقرات في نص الحصكفي يضعها بين أقواس، ويبدأ كل مرة بكلمة "قوله" في بنط سميك، يتبعها كلمة أو جزء من عبارة. وبالمثل، يقوم الحصكفي في شرحه بإدخال اقتباسات من نص التمرتاشي ويضعها بين أقواس.

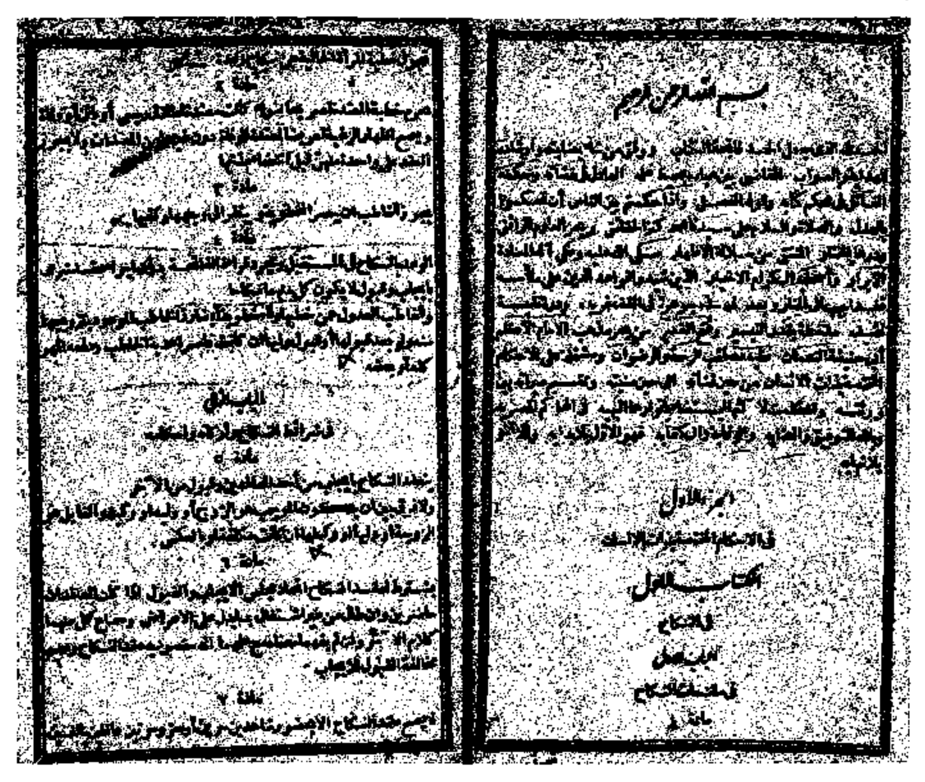


شكل ٦. فصل حول ولي النكاح في النص الفقهي. المصدر: كتاب رد المحتار لابن عابدين (بولاق: المطبعة الأميرية، ١٩٠٥-١٩٠٨).

كان هدف ابن عابدين من حاشيته، وكذلك هدف الكتب المماثلة، التوصل إلى تحديد للآراء الفقهية المفضلة (أي "المختار") في المذهب، ومن ثم وضع أحكام يقوم القضاة بتطبيقها. وأدت طريقة التقديم إلى حفظ النقاشات الفقهية السابقة، بما يشمل الآراء المختلفة والمعارضة، الأمر الذي أدى إلى صياغة الآراء المفضلة[٤٤]. إن الاحتفاظ بتسجيل للمناقشة والجدل حول رأي معين، جعل من الواضح في النص أن الرأي هو مُنتج حدث للوصول إليه بمجهود بشري في ظروف خاصة. وبتعيين البنية الطارئة لرأي من الآراء، يشير النص ضمنيًا إلى أنه تحت الظروف الصحيحة يمكن تفضيل رأي مختلف، رغم أن ذلك نادر الحدوث. ولا يستطيع سوى أبرز الفقهاء إصدار آراء حول قضايا غير مسبوقة أو محاولة مراجعة الرأي السائد. وكان مفتي الديار المصرية محمد المهدي العباسي، والذي طالما استعان بآراء ابن عابدين، كثيرًا ما يشير في أحكامه إلى أنه يتبع الحكم "المختار"، الرأي "المُفتَى به"، أو "المعمول به"، في المذهب الحنفي في عصره.

وكان الشكل المختلف جذريًا في قانون قدري للأحوال الشخصية يرجع إلى محاكاته لشكل القانون الفرنسي. كان مرتبًا في فصول وفق الموضوعات، وأقسام تضم ٦٥٧ مادة مرقمة (شكل ٧). وبالمقارنة مع المجلدات الخمس الضخمة لكتاب رد المحتار، فإن قانون قدري كتاب خفيف من ١٣٨ صفحة فقط. لم يكن قدري مصلحًا بطريقة محمد عبده وقاسم أمين. على العكس، كان يستعين بسلطات المذهب الحنفي المستخدمة في زمنه للوصول إلى القواعد التي وضعها في قانونه، ونتيجة لذلك لم تكن مثيرة للجدل. ومع ذلك، فإن كل فقرة في قانونه وضعت قاعدة أو مجموعة من القواعد دون أي تعريف بالبحث التاريخي الذي قاد إلى صياغتها. لم يكن هناك ما يشير إلى أن هذه القواعد ناتجة عن أجيال من المناقشات والجدل أو أنها ربما تكون محل خلاف ومراجعة في ظروف معينة. وبالنظر إلى هذا الاختلاف، لاحظ بيترز أن الأعمال الفقهية "استطرادية وتتضمن آراء متعددة في نفس الموضوع، وكثيرًا ما تكون هذه الآراء متعارضة. فهي نصوص مفتوحة بمعنى أنها لا تقدم حلولاً نهائية. أما مواد المدونة القانونية، من الناحية الأخرى، فينبغي أن تكون موثوقة، وواضحة، وقاطعة. ففي القانون الوضعي لا مجال للآراء المتعارضة أو أنه لابد أن تكون حججها وأحكامها نهائية وقاطعة. ولهذا، فلابد من عمل الاختيارات عند تقنين

الشريعة"(٤٥). وبالنسبة لعامة المتعلمين، والذين كانت معرفتهم في الغالب قليلة بالأساليب والآراء المتفرقة العديدة التي كانت من سمات الفقه الإسلامي، فقد أظهرت مدونة قدري أن أحكام العائلة عند المسلمين مجموعة من القواعد الثابتة.



بسم الله الرحمن الرحيم

الجزء الأول

الكتاب الأول

في النكاح

شكل ٧: مقدمة وبداية مدونة قدري للأحوال الشخصية. المصدر: محمد قدري، الأحكام الشرعية، الطبعة الثانية. (بولاق: المطبعة الأميرية، ١٨٨١)

الاختيارات والحذوف

كيف كان تأثير ما فعله قدري، من إعادة ترتيب الفقه الحنفي بطريقة القانون الوضعي، على مضمون القانون؟ يقول بيترز، أن قدري انتقى من بين الآراء المتعددة داخل المذهب الحنفي لكي يقرر حكمًا واحدًا على سؤال محدد، مثلما كان مطلوبًا في

المبدأ القانوني. صور بيترز ما يرمي إليه بمقارنة قانون قدري للأحوال الشخصية بنص فقهي مشهور في العصر العثماني حول قضية حق المرأة في الترتيب لزواجها وعقده بنفسها. كانت هذه، كما رأينا، مسألة خلافية. وكان النص الفقهي هو كتاب دماد أفندي (ت. ١٦٦٧)، مجمع *الأنهر في شرح ملتقى الأبحر*، وهو شرح مختصر لكتاب في الفقه الحنفي من تأليف إبراهيم الحلبي(ت. ١٥٤٩)[٤٦]، وكان يماثل في أسلوبه وترتيبه كتاب رد المحتار، لابن عابدين.

أدخل دماد أفندي في مناقشته لهذه المسألة ثلاثة آراء متعارضة. كان الرأي الأول هو أن المرأة "الحرة المكلفة" لها الحق بلا جدال في تزويج نفسها فيما عدا أن تتزوج من غير كفء لها، وفي هذه الحالة يستطيع وليها أن يطلب من القاضي إلغاء الزواج. أما الرأي الثاني فهو يعتبر أي زواج من غير كفء غير جائز بصرف النظر عن وجود أي نزاع حول الزواج. ووفقًا للرأي الثالث، تتوقف شرعية أي عقد زواج تعقده المرأة بنفسها على موافقة وليها[٤٧]. والمرأة التي تمتلك الحق شرعيًا في القيام بشأن نفسها ("المكلفة"، وفق المصطلح المستخدم في المذهب الحنفي) هي الحرة البالغة، التي بلغت سن التمييز. أما وليها في الزواج فهو الأكثر تأهيلا من المحارم، بداية من الأب، ثم الجد عن الأب، ثم أي ذكور من العصب بترتيب الميراث. والعريس الكفء يكون من مكانة مساوية لها أو أعلى. والفرق العملي بين الآراء الثلاث هو، وفقًا للرأي الأول، أن الزواج غير الكفء الذي تعقده المرأة بنفسها جائز شرعًا وعمليًا، إلا لو.. أو حتى.. يحدث إلغاؤه على يد قاض بناء على طلب من وليها. فإذا لم يعترض الولي حتى تلد، يفقد قدرته على الاعتراض على الزواج. وهكذا، إذا مات أحد الزوجين في زواج غير متكافئ، فإن الحي منهما، وفق الرأي الأول، يرث المتوفي. ويرى الرأي الثاني أن الحي لا يرث حيث إن أي عدم تكافؤ غير جائز شرعًا. أما الرأي الثالث، فإن أي زواج تعقده المرأة بنفسها غير جائز دون موافقة الولي، حتى لو كان العريس كفئًا، ومن ثم لن يرث الحي منهما المتوفي.

أشار دماد أفندي إلى الرأي المفضل بموازنة كل من هذه الآراء في سياقه التاريخي. فالرأي الأول كان في "ظاهر الرواية" منسوبًا إلى مؤسس المذهب الحنفي، أبي حنيفة (ت. ٧٦٧)، وتلميذه أبو يوسف (ت. ٧٩٨). ونسب الرأي الثاني إلى أبي حنيفة شخص آخر سمعه من أبي يوسف. وبحلول القرن الثاني عشر أصبح هذا الرأي هو

المفضل، وظل كذلك لدى العلماء المشهورين في القرن السادس عشر. وكان يعتبر الـرأي الحصيف؛ حيث إن الولاة ليسوا كلهم مؤثرين في معارضة زواج غير متكافئ، والقـضاة ليسوا كلهم عادلين. كان الاهتمام الواضح هو حماية مصالح العصب الأبـوي مـن قـرار طائش لامرأة. أما الرأي الثالث، فقد عبر عنه محمد الـشيباني (ت. ٨٠٥)، وهـو أهـم تلاميذ أبي يوسف. وأوضح دماد أفندي أن رأي الشيباني لم يأت من أبي حنيفـة، مـشيرًا إلى أنه لابد أن يُنظر إليه بحذر[٤٨]. وهكذا كان الرأي الثاني هو المفضل.

بعد أكثر من قرن بقليل، كتب ابن عابدين في حاشيته على نص مختلف، فذكر نفس المسألة ولكنه عرض فقط للرأيين الأولين مما سبق[٤٩]، ويبدو أنه اعتبر الرأي الثالـث لا أهمية له ولا يستحق الذكر. لم يختلف ابن عابدين عن دماد أفندي في الـرأي الأول وفـي تفضيل الرأي الثاني. ولكنه اعتبر أن الزواج غير المتكافئ الذي تعقـده المـرأة بنفـسها يصبح غير صالح في ثلاث حالات من أربع: الأولى، عندما يعـرف الـولي بالخاطـب ويرفض الموافقة عليه؛ والثانية، عندما لا يُستشار الولي؛ والثالثة، عندما يوافق الولي على الخاطب دون معرفة بعدم كفاءته. أما الحالة الرابعة، فإن الزواج يكون صـحيحًا عنـدما يوافق الولي على الخاطب مع معرفته الكاملة بعدم كفاءته. ولابد أن تكون موافقـة الـولي قبل الزواج؛ أما بعده فلا تكفي[٥٠].

وردًا على أسئلة بشأن الزيجة غير المتكافئة التي تعقـدها المـرأة بنفـسها، أفتـى للعباسي، مفتي الديار المصرية، بما يتسق مع الرأي الثاني، قائلاً إنه الرأي الموصـى بـه (عليه الفتوى) بلغة مماثلة للغة التي استخدمها دماد أفندي وابن عابدين[٥١]. أمـا بالنـسبة لحالة زواج امرأة من الأشراف تنتمي إلى نسل النبي، والتي تزوجت "برجل عامي وضيع ذي دناءة يتعير من مصاهرته بالنسبة لها ولأوليائها العصبة" ضد رغبة رجـال عائلتهـا، أشار إلى أن "ظاهر الرواية" في المذهب الحنفي يحكم بأن هذا الزواج يكون واقعًا، ولكـن يمكن إلغاؤه بناء على طلب الولي إذا لم تكن قد أنجبت. ومع ذلك، فإن الـرأي "المختـار" وكذلك الرأي الموصى به، و"عليه الفتوى"، هو عـدم صـلاحية الـزواج بـسبب "فـساد الزمان"، وهي طريقة أخرى يُبرر بها الرأي الثاني[٥٢].

أما الرأي الذي تبناه قدري في مدونته، فهو نفس الرأي الذي أكده دماد أفندي وابـن عابدين والعباسي، رغم أنه ضمن النقطة الإضافية التي وضعها ابن عابدين. الحكم الـذي

وضعه هو أن المرأة الحرة العاقلة والبالغة، سواء كانت بكرًا أو غير بكر، يمكنها عقد زواجها بنفسها بدون توسط ولي، وهذا الزواج يكون ساريًا إذا كان الزوج "كفئًا" والمهر مماثلاً لمهر أترابها. ولكن، إذا تزوجت من شخص غير كفء، بدون موافقة واضحة ومسبقة من ولي من عصبها، فإن الزواج يكون غير جائز منذ البداية، ولا تكفي موافقة لاحقة من الولي. ولا يكون زواجها من شخص غير كفء صالحًا إلا إذا وافق وليها مقدمًا أو إذا لم يكن لها ولي من عصبها على الإطلاق[٥٣]. ورغم أنه تبنى الرأي المُفضل (المُختار) في زمانه، فإن قدري حذف مناقشة الآراء البديلة. وكان الهدف من هذا القانون هو تقديم مقولة ثابتة للأحكام كدليل لمن يعملون في المهن القانونية.

وهناك مسألة تُلقي مزيدًا من الضوء على أسلوب قدري في الاختيار من بين آراء متعددة، وهي حق الرجل في نقل زوجته إلى منزل بعيد عن مدينتها أو قريتها، أو كما تأتي صياغة القضية عادة، "السفر بها". فوفق "ظاهر الرواية" لهذا المذهب فإن للرجل الذي دفع مقدّم الصداق حقًا لا راد له في نقل زوجته إلى مكان آخر. وقد قيدت الآراء المتأخرة هذا الحق، باستخدام حجة "فساد الزمان". أكد علماء القرون من العاشر حتى الثاني عشر أن المرأة المتزوجة لا تُجبر على الانتقال أو السفر دون موافقتها[٥٤]. وفي العصور الوسطى والعصر العثماني، كان بعض العلماء يميلون إلى السماح للرجل بنقل زوجته مسافة قصيرة نسبيًا، توصف عادة بأنها أقل من المسافة من مدينة إلى قرية، أو إلى قرية قريبة بحيث يستطيع المرء الذهاب والعودة قبل حلول الليل[٥٥]. وقد أيد المفتي المصري، الشرنبلالي (ت. ١٦٥٩)، الرأي الأخير، وألقى بالشك على الرأي القائل بإمكانية نقلها مسافة أبعد[٥٦]. وأشارت المناقشة الفقهية إلى الرجال معدومي الضمير الذين يستغلون النساء وينقلونهن بعيدًا عن عائلاتهن، وأكدت المصاعب الاجتماعية والنفسية التي تعانيها النساء عندما يبتعدن عن منطقة عائلاتهن ويُنقلن بين الغرباء[٥٧].

وبعد استعراض مكثف للآراء حول هذه المسألة، أكد ابن عابدين أن الرأي الأخير هو الرأي الراجح. فالمرأة المتزوجة يمكن إجبارها على الانتقال فقط لمسافة قصيرة نسبيًا، أقل من المسافة من المدينة إلى القرية أو إلى قرية تبعد مسافة تكون الرحلة إليها ذهابًا وإيابًا أقل من يوم. ومع ذلك، فقد جادل ضد التمسك الصارم بهذا الحكم، قائلاً إن هناك أحوالاً كهذه ينبغي أن يقررها المفتي بناء على وقائع معينة. وكتب قائلاً إن المرأة

قد يؤذيها انتقالها من مدينتها، ولكن هذا ليس صحيحًا بالضرورة في كل الأحوال، وكـذلك قد يتأذى الرجل عندما يضطر للانتقال دون زوجته[٥٨].

كان العباسي يحكم عادة بأن الرجل من حقه نقل زوجته مسافة أقل من "مسافة القصر"[٥٩]. ومسافة القصر هي أقل مسافة يسافرها المرء وتسمح له بقصر الصلاة. هذه المسافة في المذهب الحنفي هي رحلة ثلاثة أيام في السرعة العادية، ووفقًا للعلماء المحدثين فهي تساوي ٨٢ كيلومترًا، أو ٥١ ميلاً[٦٠]. وهذا أكثر كثيرًا من رحلة اليوم التي كان يسمح بها الفقهاء حتى القرن الثامن عشر. وليس من الواضح متى أو كيف أصبحت "مسافة القصر" هي أقصر مسافة يمكن للرجل أن ينقل زوجته دون موافقتها، ولكن المحاكم في القرن التاسع عشر في فلسطين أيضًا طبقت هذا المعيار[٦١].

ومع ذلك، ففي حكم واحد على الأقل فيما يختص بمثل هذه القضية، تخلى العباسي عن الرأي الذي كان يعتبره في ظروف أخرى هو الرأي "المُختار". كانت القضية تخص رجلاً انتقل مع زوجته من القاهرة إلى مدينة طنطا في وسط الدلتا، بعد أن دفع مقدم الصداق ودخل بها. كانت طنطا على مسافة من القاهرة أبعد من "مسافة القصر"[٦٢]، ولكن الزوجة لم تعترض على الانتقال. بعد بعض الوقت كان يرغب في الانتقال عائدًا إلى القاهرة، ولكنها رفضت أن تصحبه. كانت القضية هل يمكن إرغامها على الذهاب معه، أو بعبارة أخرى، إن كان يمكن اعتبارها ناشزًا إذا أصرت على الرفض، الأمر الذي سوف يخفف عنه الالتزام بالإنفاق عليها. بدأ الشيخ العباسي رده بذكر أن هناك خلافات في الرأي حول هذه القضية. وذكر ظاهر الرواية، هو بأنه يستطيع السفر بها، وما يتلو ذلك من أنه يستطيع ذلك فقط بموافقتها. ثم اقتبس مجادلة ابن عابدين بتفاصيلها، من أن كل حالة ينبغي أن توضع أمام المفتي ليتأمل ظروفها لتقرير احتمالات الأذى. واختتم الاقتباس بذكر حالة توقعها ابن عابدين لو تم تطبيق الرأي الثاني بحذافيره في كل الأوقات. قد توافق زوجة على أن تصحب زوجها إلى مكة من أجل الحج، وإذا بقيا هناك فترة، يمكنها أن ترفض العودة معه إلى بلدهما. واختتم ابن عابدين هذه القصة المتوقعة بسؤال بلاغي: "هل يقول أحد بمنعه عن السفر بها ويتركها وحدها تفعل ما أرادت؟" وأضاف العباسي: "المراد منه، ومنه يعلم جواب الحادثة والله تعالى أعلم"[٦٣]. وهكذا، في ظروف معينة، كان العباسي مستعدًا للتنازل عن الحكم الذي يقيد مسافة الانتقال التي يمكن إرغام المرأة المتزوجة عليها.

وهذه صياغة قدري للمسألة في مدونته للأحوال الشخصية: "يجوز للزوج إن كان مأمونًا وأوفي المرأة معجّل صداقها أن ينقلها من حيث تزوجها فيما هو دون مسافة القصر، سواء كان الانتقال من مصرٍ إلى مصرٍ، أو من مصرٍ إلى قرية أو بالعكس؛ وليس له أن ينقلها جبرًا فيما هو مسافة القصر فما فوقها، ولو أوفاها جميع المهر"[٦٤]. وهنا، مرة أخرى، يتمسك قدري بالرأي المختار في عصره، ويحذف الآراء الأخرى، بما فيها مجادلة ابن عابدين عن حرية الاختيار القضائي في هذه المسألة.

حول السلطة الزوجية للزوج

وهناك فارق آخر مهم بين مدونة قدري للأحوال الشخصية وأدبيات الفقه الحنفي، يتمثل في ترتيب الموضوعات. فقد نظم قدري مدونته، كما فعل سوتيرا وشاربونو عند ترجمة أجزاء من مختصر خليل بن إسحق، بما يتفق بشكل عام مع ترتيب الموضوعات في أقسام القانون المدني الفرنسي التي تتناول الزواج والطلاق. فكان الكتاب الأول من قانون قدري، "في النكاح"، يتطابق مع عنوان الجزء الخامس من القانون المدني "في الزواج". الكتاب الثاني من مدونة قدري، "فيما يجب لكل من الزوجين على صاحبه"، يتطابق مع الفصل ٦ من الجزء الخامس من القانون المدني، "حول الحقوق والواجبات الخاصة بكل من الزوجين". وجاءت الأقسام التالية في قانون قدري حول الزواج والأطفال والولاية بنفس ترتيب مثيلتها في القانون المدني الفرنسي[٦٥]. واتفق محتوى المواد في قانون قدري حول الزواج والطلاق مع النصوص القياسية للمذهب الحنفي، وكانت غالبًا تشمل ترتيب الموضوعات. ولكن الكتاب الثاني عند قدري ليس له معادل في تلك النصوص، حيث جاءت الإشارة إلى حقوق وواجبات الزوجية في فصول منفصلة. وعلى سبيل المثال، في كتاب ابن عابدين، رد المحتار، يمارس الزوج سلطته على زوجته بعد أن يدفع مقدم المهر كما جاء في "كتاب النكاح"، ولكن التزامه بالإنفاق نوقش في فصل منفصل عند نهاية "كتاب الطلاق".

ومن المحتمل أن قدري استمد مادته، في المواد السبع والستين التي يتكون منها الكتاب الثاني، من الكتابات قبل الكولونيالية حول العلاقات الزوجية والتي كانت تجاور بين حقوق وواجبات الأزواج والزوجات. فالفصل الأول في الكتاب الثاني يتناول التزام

الزوج بمعاملة زوجته "بالمعروف"، والتي تتمثل في العشرة الطيبة، والإنفاق الذي يشمل الطعام والكسوة والسكنى. وعليه أن يقوم بعلاقة جنسية معها مرة واحدة على الأقل أثناء زواجه بها. وبقية الفصل (ومعظم المواد فيه) يتكون من إجراءات المساواة بين زوجات متعددات. والفصل التالي يناقش بالتفصيل الإنفاق الذي يلتزم الزوج بتقديمه لزوجته بمجرد استكمال عقد الزواج، كيف يقرر قدر الإنفاق، والظروف التي تخسر فيها الزوجة حقها في النفقة بسبب "النشوز". تخسر المرأة حقها في النفقة، حسب الفقه الحنفي، بسبب العصيان، وتستعيد هذا الحق عندما تعود إلى الطاعة. تناول هذا الفصل أيضًا مسألة الزوج الغائب دون أن يترك ما يكفي من النقود أو الزاد لنفقة من يعولهم، فيمكن أن تؤخذ ممتلكاته أو أية ديون مستحقة له للنفقة. فإذا لم يترك شيئًا ولم تكن الزوجة ناشزة، يمكن للقاضي أن يقرر النفقة الواجبة عليه وتبدأ في التراكم كدين عليه. ولكنها إذا طلبت التطليق يُرفض طلبها[٦٦].

لم يكن هناك فرق بين هذه الأحكام وقرارات العباسي، مفتي الديار المصرية. قبل عدة عقود، شرح ابن عابدين الحكم بأن القاضي الحنفي يستطيع تطبيق التطليق بناء على قرار قاضٍ شافعي في حالة غياب أو فقدان الزوج، وفي أواخر القرن التاسع عشر، سمح العثمانيون لبعض هذه الحالات أن يتم الحكم فيها باستخدام الفقه الشافعي[٦٧]. ولكن اللوائح الإجرائية المصرية كانت تتطلب التزامًا صارمًا بالمذهب الحنفي.

الباب الثالث من الكتاب الثاني، تحت عنوان "في ولاية الزوج وما له من الحقوق"، يقدم نموذجًا مثيرًا للاهتمام عن كيفية تناول قدري لأحكام القانون الفرنسي بينما يقوم بوضع بنود المذهب الحنفي. ويبدأ الباب بالمادة ٢٠٦:

> ولاية الزوج على المرأة تأديبية، فلا ولاية له على أموالها الخاصة بها، بل لها التصرف في جميعها بلا إذنه ورضاه، ودون أن يكون له وجه في معارضتها معتمدًا على ولايته، ولها أن تقبض غلة أملاكها وتوكِّل غير زوجها بإدارة مصالحها وتنفذ عقودها بلا توقفٍ على إجازته مطلقًا ولا على إجازة أبيها أو جدها عند فقده أو وصيهما إن كانت رشيدة محسنة للتصرف؛ ومهما تكن ثروتها فلا يلزمها شيء من النفقات الواجبة على الزوج[٦٨].

هذه المادة تناولت مباشرة بعض آثار "السلطة الزوجية" للزوج في القانون الفرنسي (puissance maritale)، وهي أن المرأة بعد الزواج تدخل في حالة من الوصاية القانونية

أو عدم الأهلية، كما لو كانت قاصرًا. أعطى القانون النابليوني الزوج سلطة على ممتلكاتها وأي مكاسب تحصل عليها، وكان من الضروري أن تحصل على إذنه قبل أن تقوم بعمل عقود أو تؤدي شهادة في المحكمة(٦٩). ولم يكن مصطلح "ولاية" يظهر كثيرًا في مناقشات المذهب الحنفي للعلاقة الزوجية، وإنما ورد فقط في الإشارة إلى سلطة الزوج التأديبية على الزوجة في حالة النشوز(٧٠). وهكذا، لكي يعبر عن معنى المصطلح القانوني الفرنسي غير المألوف puissance maritale، لجأ قدري إلى كلمة قليلة الاستخدام وفي سياق أضيق في الفقه الحنفي، لتصبح في العربية: ولاية الزوج على المرأة(٧١).

وكما أوضحت المادة ٢٠٦، لا توصف المرأة المسلمة المتزوجة بعدم الأهلية القانونية، رغم أنها يمكن أن تكون عرضة لـ "تأديب" الزوج ("correction")، كما جاء في التعبير الفرنسي والإنجليزي المعاصر(٧٢). والمواد التالية في هذا القسم شرحت أن الزوج يُباح له تأديب زوجته "تأديبًا خفيفًا" على أفعال العصيان التي ليس لها عقاب محدد في القانون، ولكن لا يجوز له أن يضربها ضربًا عنيفًا تحت أي ظرف(٧٣).

وكانت امتيازات الزوج الأخرى، مثل سلطته التأديبية، تتوقف على دفع مقدم الصداق. وتضمن ذلك، أولاً، القدرة على منعها من الخروج من بيت الزوجية، كما جاء في المادة ٢٠٧: "للزوج بعد إيفاء المرأة معجّل صداقها أن يمنعها من الخروج من بيته بلا إذنه في غير الأحوال التي يُباح لها الخروج فيها، كزيارة والديها في كل أسبوع مرة، ومحارمها في كل سنة مرة، وله منعها من زيارة الأجنبيات وعيادتهن ومن الخروج إلى الولائم ولو كانت عند المحارم"(٧٤). وهنا جاء القول بقدرة الزوج على منع زوجه من الخروج من البيت كحق مطلق دون إشارة إلى قواعد الإنفاق، التي ذُكرت منفصلة في الفصل السابق من المدونة. وهذا هو المعيار المزدوج في علاقة النفقة مقابل الطاعة، الذي أشارت إليه عائشة تيمور في مرآة التأمل قبل عشرين سنة تقريبًا. أي إن المرأة المتزوجة تعتبر "ناشزًا"، بمجرد الخروج دون إذن من زوجها، فهي تخاطر على الأقل مؤقتًا بفقدان النفقة، بينما عدم قيام الرجل بالإنفاق لا يعطي زوجته الحق في العصيان. ومع ذلك، في فتاوى العباسي وفي سجلات محاكم ذلك العصر، لم يكن القاضي يصدر أمرًا بالطاعة على زوجة متمردة إلا عندما يتعهد زوجها بالإنفاق عليها(٧٥).

كان دفع مقدم الصداق أيضًا يبيح للرجل نقل زوجته من بيت أبيها إلى بيته، إذا كانت قد بلغت من السن ما يكفي للعلاقة الجنسية، وبشرط أن يكون بيته في موقع حسن

وعلى مسافة أقل من "مسافة القصر"[٧٦]. اختلفت هذه المواد مع القانون الفرنسي المعاصر، والتي كان الحد الأدنى لعمر الزوجة فيها أعلى من ذلك، لكنها ألزمت الزوجة بأن تعيش مع زوجها في أي مكان يختاره[٧٧].

كان الباب الرابع والأخير في الكتاب الثاني بعنوان: "فيما للزوجة وما عليها من حقوق". ونوقشت التزامات الزوجة نحو زوجها في المادة ٢١٢:

> من الحقوق على المرأة لزوجها أن تكون مطيعة له فيما يأمرها به من حقوق الزوجية ويكون مباحًا شرعًا، وأن تتقيد بملازمة بيته بعد إيفائه معجّل صداقها، ولا تخرج منه إلا بإذنه، وأن تكون مبادرة إلى فراشه إذا التمسها بعد ذلك ولم تكن ذات عُذر شرعي، وأن تصون نفسها وتحافظ على ماله، ولا تعطي منه شيئًا لأحدٍ مما لم تجر العادة بإعطائه إلا بإذنه"(٧٨).

وكما في المادة ٢٠٧، بفضل تلقي مقدّم الصداق، على الزوجة أن تلتزم بالخضوع لزوجها وطاعته. وحتى تتلقاه، يمكنها أن ترفض الاتصال الجنسي معه، ويمكنها أن ترفض ترك بيتها للإقامة معه. وإذا أقامت معه، يمكنها الخروج من البيت دون إذنه حتى يدفع لها مقدم الصداق. وبعد أن تتلقى الصداق، يحق لها زيارة عائلتها واستقبال زياراتهم، وأن ترعى المريض من والديها إن لم يكن هناك من يرعاه[٧٩].

شرح الإبياني لقانون قدري

في ١٨٩٣ نشرت مدرسة الحقوق "شرحًا" لقانون قدري من تأليف محمد زيد الإبياني (١٨٦٢-١٩٣٦)، الذي كان من أعضاء الكلية وكان يستخدم كتاب قدري لعدة سنوات لتدريس قانون الأحوال الشخصية[٨٠]. وفي الفترة من ١٨٩٣ إلى ١٩٢٤، طُبع كتاب الإبياني ما لا يقل عن ست مرات في أربع طبعات، كما نُشر "مختصر" له، والذي طُبع على الأقل خمس مرات في أربع طبعات، وهو ما يدل على أن الكتابين انتشر استخدامهما انتشارًا واسعًا في أوائل القرن العشرين.

وهناك تقاليد طويلة الأمد بتأليف شروح للنصوص الفقهية المهمة، ثم يعقبها مختصرات من الشروح وحواشي لها. شروح مثل كتاب دماد أفندي لشرح كتاب الحلبي،

أو الحصكفي في شرح كتاب التمرتاشي (والذي تبعه حاشية ابن عابدين على الحصكفي)، كانت هذه الشروح تعرض تاريخ مناقشة كل مسألة، وغالبًا تشمل آراء متعارضة، قبل أن تصل إلى الرأي "المختار"، أو المفضل. كانت هذه الطريقة تجعل القارئ على علم بأن الرأي المفضل هو النتيجة التي جاءت بعد تفكير العلماء غير المعصومين. غير أن شرح الإبياني خلا من أية إشارة إلى تاريخ المناقشة الفقهية السابقة والتي ساهمت في صياغة الأحكام في مدونة قدري. وعلى العكس، أشار إلى الآيات القرآنية، والأحاديث، وآراء أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد الشيباني. واستخدم آراء لاحقة ولكن دون أن ينسبها إلى أصحابها، وذلك بالتباين مع المنهج النمطي الحريص لعلماء الدين في العصر العثماني المتأخر. فما كان القراء غير المتمرسين جيدًا بالفقه الإسلامي ليعرفوا أن تلك الآراء تخص علماء متأخرين، ولا كان واضحًا أن الآراء جاءت نتيجة عملية تاريخية من المناقشات والمجادلات. كان الإبياني على دراية بأن معظم قرائه ليسوا متخصصين. فقد كتب يقول في مقدمته إن قانون قدري كان بنية تقديم نص سهل الفهم لغير المعتادين على طريقة تعبير الفقهاء، ولكنه لا يخلو من لغة غامضة أحيانًا مثل تلك الموجودة في المصادر التي اعتمد عليها، وهو ما يبرر الحاجة إلى الشرح[٨١]. والحق أن معظم المصريين القارئين، بما يشمل الكثير من النخبة السياسية والأدبية، لم يكونوا يألفون طريقة تعبير الفقهاء. ولابد أنهم كانوا غير قادرين على التعرف على السياق الأصلي للآراء التي اختار الإبياني أن يعززها[٨٢]. وأرى أن منهج الإبياني في الشرح كان له تأثير مضاد للمنهج الذي كان الفقهاء المسلمون يعملون به تاريخيًا. كان هذا المنهج يضفي على قانون قدري وشرحه الخاص سلطة مقدسة. فإذا كان الفقه الإسلامي التاريخي قد قدم مناقشة مفتوحة النهاية، فإن قانون قدري، وخاصة شرح الإبياني، أغلق المناقشة.

ويمكن أن نجد مثالاً على ذلك في شرح الإبياني للقاعدة المذكورة في المادتين ٢٠٧ و٢١٢ من أن الزوج الذي دفع لزوجته مقدم المهر يمكنه منعها من الخروج من البيت باستثناءات محدودة. ومن أهم تلك الاستثناءات المذكورة في المادة ٢٠٧ قدرتها على الخروج في زيارة أسبوعية لوالديها، وزيارة سنوية لأقاربها المقربين. وفي شرح المادة ٢٠٧ أضاف الإبياني هذه الشروط المؤهلة لهذا الخروج:

وعن أبي يوسف تقييد خروجها بعدم قدرتهم [أي والديها] على المجيء إليها، فإن كانوا قادرين على ذلك فلا تخرج وهو حسن؛ فإن خروجهم قد لا يشق عليهم ويشق خروجها على الزوج فتمنع؛ لأن في كثرة الخروج فتح باب الفتنة خصوصا إذا كانت شابة والزوج من ذوي الهيئات، بخلاف خروجهم فإنه أيسر فحينئذ ينظر إلى من ليس في خروجه ضرر فيخرج ويمنع الآخر[٨٣].

وكلمة الفتنة تعني الإغراء، كما تعني إثارة الصراع، ولا يزال المصريون يستدعون شبح الفتنة للتحذير من عواقب التبرج أو السلوكيات غير المحتشمة للنساء في الأماكن العامة.

ويبدو أن المادة ٢٠٧ في قانون قدري كانت قائمة على رأي ابن النجيم، الذي أكد السماح للمرأة المتزوجة بالخروج لزيارة والديها مرة أسبوعيًا ولأقاربها المقربين مرة سنويًا بإذن أو بدون إذن من زوجها. ورغم ذلك، كانت هناك خلافات كالعادة في هذه المسألة. وكان القاضي المصري في القرن الخامس عشر، ابن الهمام (ت. ٥٦-١٤٥٧) هو صاحب مقولة أنه لو كان والدا المرأة غير قادرين على زيارتها، فإن زوجها "ينبغي أن يأذن لها في زيارتهما في الحين بعد الحين على قدر متعارف أما في كل جمعة فهو بعيد فإن في كثرة الخروج فتح باب الفتنة خصوصا إذا كانت شابة والزوج من ذوي الهيئات بخلاف خروج الأبوين فإنه أيسر" [٨٤].

من المحتمل أن إشارة قدري إلى رأي ابن النجيم كانت تتسق مع رأي الفقهاء المصريين المعاصرين، وذلك وفق منهجه باختيار الآراء في موضوعات أخرى[٨٥]. ومن المرجح أنه ما كان ليتفق مع شرح الإبياني. وأيًا كان الأمر، فقد استخدم الإبياني كلمات ابن الهمام دون أن ينسبها له، تاركًا الانطباع بأنها تمثل رأي أبي يوسف، وأدى استخدامه لكلمات ابن الهمام إلى تغيير ما تؤكده من توجيه الزوج إلى السماح لزوجته بالخروج لرؤية والديها، إن دعت الضرورة، إلى دفع الزوج لعدم السماح لزوجته بالخروج على الإطلاق. وهكذا، في شرح الإبياني، أصبح للزوج حق مُطلق في منع زوجته من الخروج من البيت أكثر مما كان الأمر في قانون قدري.

واستكمالاً لشرحه للمادة ٢٠٧، وبعد استعراض كل الحالات التي يمكن أو لا يمكن فيها السماح للمرأة المتزوجة بالخروج من البيت، أضاف الإبياني: "وفي كل

موضع أبحنا لها الخروج فإنما يباح بشرط عدم الزينة وتغيير الهيئة إلى ما يكون داعية لنظر الرجال والاستمالة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾[٨٦]. ويبدو أنه أخذ هذه الكلمات حرفيًا من ابن الهُمام: "وحيث أبحنا لها الخروج فإنما يباح بشرط عدم الزينة وتغيير الهيئة إلى ما يكون داعية لنظر الرجال والاستمالة قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾[٨٧]. ظهرت كلمات ابن الهمام في فصله حول النفقة مع قائمة من المطالب التي تُطلب من الزوجة في مقابل دفعها. كانت الآية موجهة إلى زوجات النبي، اللائي وجه إليهن في الآية السابقة التنبيه التالي: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾ (الأحزاب: ٣٢). ولكن الدوائر المحافظة اعتبرته مثلاً أعلى على كل النساء الاقتداء به.

ومن المفيد هنا أن نكرر أن مثل هذه المناقشات الفقهية لم تكن تعكس الواقع اليومي، فهي بالأحرى تعبر عن مثاليات أثرت في المواقف العامة. وقد وضعت ملك حفني ناصف يدها على صيغة من هذا الواقع عندما كتبت قائلة: "أليس عجبًا أن نرى نساءنا وفتياتنا يتهتكن كل يوم في عرض الشوارع، ويملأن حوانيت الباعة، ويذهبن في الخلاعة كل مذهب؛ فيكلمن سائق الترام، ويقفن ماثلات عاريات الصدور متبرجات أمام المصور (فوتوغراف)، وإذا طلب خاطب مستنير من أبي الفتاة أن يسمح له برؤيتها والتكلم معها وأبوها يراقبهما عدّ ذلك أمرًا إدًّا"[٨٨]. كانت النساء يخرجن، ولكن العائلات المحترمة كانت لا تزال مترددة في الموافقة على المقابلات قبل الزواج بين بناتها وزوج المستقبل. ورغم أن ملك حفني ناصف كانت تنتقد السلوكيات غير المحتشمة، فقد كانت تعارض صفة "التطرف" لدى بعض العائلات التي لا تسمح لنسائها بالخروج للزيارات[٨٩]، وتلك إشارة إلى أن بعض العائلات على الأقل كانت تحاول أن تعيش حياتها وفق القواعد التي وضعها الإبياني.

لم يفتح الإبياني طريقًا جديدًا في التفسير، رغم أنه كان يميل إلى الرأي المحافظ في مسألة حرية نقل المرأة المتزوجة. وكان منهجه هو الإشارة فقط إلى القرآن والأحاديث، والعلماء المؤسسين للمذهب الحنفي، مما أضفى سلطة تقديسية على قانون قدري وشرحه له. وكانت الأحكام في قانون قدري وشرح الإبياني لها مستمدة من قرون من الفقه، ولكنها بالنسبة لغير المتمرسين بالفقه بدت وكأنها جاءت مباشرة من القرآن والسنة ومن العلماء المؤسسين للمذهب الحنفي.

تدوين القانون وتراث قانون قدري للأحوال الشخصية

كان تدوين أحكام العائلة عند المسلمين بمصر في القرن العشرين عملية تدريجية وتمت على مراحل. سُنت قوانين تختص بالزواج والطلاق في ١٩٢٠، ١٩٢٣، و١٩٢٩، وسُنت قوانين الميراث والوصايا في ١٩٤٣ و١٩٤٦. وتبنى صائغو هذه القوانين منهج "التخيُّر" لإدماج بعض الأحكام من المذاهب غير الحنفية في نقاط مختلفة، ولكن ظل المذهب الحنفي هو أساس قانون الأسرة، وطُبق الرأي السائد للمذهب الحنفي على أية مسائل لم تتناولها القوانين مباشرة. وبداية من سنوات العقد ١٩٢٠، نشر عدد من الأساتذة في مدرسة الحقوق (التي أصبحت كلية الحقوق بجامعة القاهرة) نصوصهم الخاصة حول قانون الأحوال الشخصية للمسلمين. وكانت هذه الدراسات الأخيرة تميل غالبًا إلى تضمين الإشارات إلى الأدبيات الفقهية التي حذفها الإبياني. وظهرت طبعة جديدة من قانون قدري تتضمن شرح الإبياني، ولكنها شملت أيضًا المناقشات الفقهية المناسبة في المذاهب الأربعة[٩٠]. ومن ثم فإن الدراسات الحديثة قامت إلى حد ما باستعادة دراسة أحكام العائلة عند المسلمين وإرجاعها إلى سياقها الفقهي التاريخي. والحق أن تضمين الأحكام الفقهية للمذاهب الأربعة يدعو القراء، وربما المشرعين أيضًا، إلى ممارسة "التخيُّر"، حيث يمكن استعادة بعض مرونة النظام القديم المتسم بالتعددية القانونية. ولكن، يبدو أن علماء الأيام الأخيرة يلتزمون بحفظ الرأي السائد في كل مذهب كما كان الأمر في القرن التاسع عشر. وقد توقفت المناقشات والمجادلات التي ميزت تاريخ الفقه.

رغم أن هذا الفصل تناول بالدراسة قانون قدري في السياق المصري أساسًا، فقد كان جزءًا من عملية عبر قومية للتدوين الانتقائي للشريعة والتي شملت ترجمات كولونيالية لنصوص مهمة، وترجمات مختارة وأعيد توجيهها مثل إخراج سوتيرا وشاربونو لمختصر خليل بطريقة أشبه بالتدوين القانوني، وفي النهاية، قوانين فعلية تضم المبادئ الشرعية. ساهمت الترجمة والتدوين في انتهاء المناقشة والجدل داخل المذاهب. وكما لاحظ روبرت كروز Robert Crews في دراسته للإسلام والإمبراطورية الروسية، عزز التدوين ظهور فهم جديد للشريعة "كقانون موحد وثابت حُددت معانيه في نصوص ومواد"[٩١].

ومن الجوانب التراثية الباقية من إعادة ترتيب النظام القضائي في القرن التاسع عشر الرابطة الوثيقة بين الأسرة والدين والشريعة الدينية. كان هذا تطورًا طارئًا ولم يكن حتميًا ولا تعبيرًا عن "مركزية الأسرة في الإسلام"(٩٢)، كما يُزعم كثيرًا. فمفهوم "الأسرة"، كوحدة منزلية مترابطة، هو من صنع القرن التاسع عشر. أنتجت الدراسات الكولونيالية فكرة أن قانون الأسرة هو "قلب" الشريعة. وكان تضييق الولاية القضائية للمحاكم الشرعية على شئون الأسرة متوقفًا على السياسات المحلية، والتي تأثرت بمثال الجزائر، وبما يتماشى مع الاتجاهات عبر القومية. ومنذ القرن التاسع عشر، أرغم الارتباط بين الدين والمجال المنزلي أولئك الذين يتقدمون بإصلاحات لقانون الأسرة على استدعاء الآيات القرآنية، والأحاديث والفقه لدعم أقوالهم. ومن المؤكد أن مؤيدي التغيير التمسوا أيضًا تغير العصر والقيم الحديثة، ولكن حتى أحدث الإصلاحات في قانون الأحوال الشخصية تم تبريرها (وكذلك معارضتها) على أساس ديني. وقد ساهم انتشار قبول فكرة أن الدين ينبغي أن يحكم العلاقات العائلية في استمرار بقاء علاقة النفقة مقابل الطاعة في القانون وفي الأعراف الاجتماعية.

الفصل السادس

هل أصبح الزواج عصريًا؟
التاريخ الغريب لـ"بيت الطاعة"

كانت علاقة النفقة مقابل الطاعة تتجسد بالنسبة للمرأة المصرية في مصطلح "بيت الطاعة"، الذي يشير إلى إلزام الزوجة بطاعة زوجها، وأن تقيم معه على وجه الخصوص. ولا يزال على قيد الحياة بعض من يتذكرون متى كان هذا الالتزام يُفرض عن طريق سلطات الدولة. فالرجل الذي تركته زوجته يمكنه استصدار حكم بالطاعة يأمرها بالعودة، فإذا رفضت، يمكن أن يطلب من الشرطة تنفيذ الحكم، وإعادتها بالقوة إن لزم الأمر. وقد أوقفت وزارة العدل تنفيذ أحكام الطاعة عن طريق الشرطة في ١٩٦٧، بعد عقود من الحملات التي قادتها النسويات والرجال الأحرار[1].

من المألوف بين المصريين اعتبار تنفيذ حكم بيت الطاعة بالقوة عادة قديمة باقية من ماضٍ متخلف. والواقع أنه كان ممارسة مستحدثة ليس لها سوابق في العُرف ولا في أحكام العائلة عند المسلمين. نشأت هذه الفكرة أصلاً في فرنسا، حيث كانت المحاكم تفرض على المرأة المتزوجة أن تعيش مع زوجها أينما يختار بتفويض الشرطة بإعادة الزوجات الهاربات إلى أزواجهن. وانتقلت هذه العادة إلى الفقه الجزائري أثناء إعادة تنظيم المحاكم الشرعية في العصر الكولونيالي، وأصبحت متوطنة كأحد ملامح القانون الجزائري للمسلمين. ومن المحتمل أن المعرفة الكولونيالية الفرنسية بأحكام العائلة عند المسلمين كانت هي وسيلة نقلها إلى مصر. في مصر، تم تشريع تنفيذ أحكام الطاعة في المادة ٩٣ من لائحة ترتيب المحاكم لعام ١٨٩٧. وكانت تقول: "تنفيذ الحكم بطاعة الزوجة وحفظ الولد عند محرمه والتفريق بين الزوجين ونحو ذلك مما يتعلق بالأحوال الشخصية يكون قهرًا ولو أدى إلى استعمال القوة ودخول المنازل". واستمرت المادة توجّه

المسئولين الإداريين باتباع التعليمات التي تصدر عن المحكمة الشرعية في مثل هذه الحالات(٢).

في هذا الفصل، أضع تنفيذ حكم الطاعة بالقوة في سياق "تحديث الزواج"، أي جعله "عصريًا". والهدف، بدلاً من تقديم تاريخ شامل، هو البحث عن أصله وتتبع توطنه وتأصيله في مصر.

كان بيت الطاعة من المفاهيم الموجودة في الفقه الإسلامي قبل الكولونيالي، ولكن تنفيذه بالقوة عن طريق الدولة كان تعبيرًا عن العديد من العمليات الاجتماعية والأيديولوجية والقانونية للتغيير، والتي ناقشناها في الفصول السابقة. في أواخر القرن التاسع عشر ارتفع الاهتمام من جانب الكُتاب التجديديين، ورجال الدين، وموظفي الحكومة حول مصير الأسرة. كان ينبغي توفير الحماية للأسرة النواة، الوحدة الأساسية للمجتمع، من أجل الأمة، ومن ثم اعتُبر من الملائم أن تقوم الدولة بفرض علاقة النفقة مقابل الطاعة. كان الأزواج فاقدو الشعور بالمسئولية يثيرون الاهتمام أكثر من الزوجات العاصيات، ومن ثم سمحت اللوائح الإجرائية بالحجز على أجور وممتلكات الرجال الذين يفشلون في رعاية أسرهم، كما سمحت أيضًا بسجنهم. وكان فرض أحكام الطاعة على الزوجات أقل أهمية؛ وأقدم مناقشة وجدتها كانت في تقرير محمد عبده حول إصلاح المحاكم الشرعية، والذي نُشر بعد ثلاث سنوات من صدور لائحة ترتيب المحاكم في ١٨٩٧. كانت مقاومة العائلات ووضع الاعتبار لحُرمة البيوت تجعل من الصعب تنفيذ أحكام الطاعة وكذلك الأحكام الخاصة بحضانة الطفل والتفرقة بين الزوجين إذا اعتُبر الزواج غير مشروع(*)(٣). وهكذا، تم تخويل الشرطة بتنفيذ تلك الأوامر بدخول البيوت واستخدام القوة.

كان تنفيذ حكم بيت الطاعة بالقوة من نتائج مركزية الدولة وتوسع دورها الإداري في الشئون العائلية، بحيث إنه، عند منعطف القرن، أصبح هذا الدور يشمل التسجيل المدني للزواج والطلاق، وكذلك فرض النواحي الأخرى لعلاقة

(*) لو كان الزوج قد حلف بطلاق شفهي، أو عند وجود مانع شرعي مثل عدم الكفاءة... إلخ (المترجمة).

النفقة مقابل الطاعة. وتداخل هذا التطور مع عامل آخر، هو صياغة أيديولوجية عائلية تعزز أهمية الأسرة النواة ودورها في تربية الأطفال، وما يستتبع ذلك من أيديولوجية منزلية تتلاءم مع علاقة النفقة مقابل الطاعة. ورغم أن قاسم أمين كان ضد "حجب" النساء، ورغم ما عرفناه من الخروج المتزايد للنساء المحترمات، كان ذلك زعمًا بإذن من أوليائهن. ووفقًا للكتيبات التي كانت لا تزال متداولة، مثل كتاب النووي شرح عقود اللجين، فإن من حق الرجل أن يكبح حركة زوجته.

كان هناك عامل ثالث وثيق الصلة، وهو أن المسئولين تغير فهمهم لأحكام العائلة عند المسلمين. قام قدري في قانونه المهم للأحوال الشخصية، والذي صُمم على شكل القانون الأوروبي، بتدوين الأحكام السائدة للمذهب الحنفي على شكل قانون وضعي، وحذف المناقشات التاريخية التي أنتجت هذه الأحكام، بما فيها الآراء المختلفة. وبالتالي ظهر أن الأحكام في قانون قدري، ومن ضمنها واجب المرأة المتزوجة بالبقاء في البيت، قد أصبحت مطلقة أكثر مما كانت في المناقشات الفقهية، وأضفى الإبياني في شرحه هالة من القداسة على تلك الأحكام. فالمسئولون الذين صاغوا المادة ٩٣ من قانون ١٨٩٧ كانوا قد تعرفوا على أحكام العائلة عند المسلمين من خلال قانون قدري في الأساس. وأيضًا من المحتمل جدًا أنهم تأثروا بالكتابات الفرنسية الجزائرية في قانون الأحوال الشخصية. وهكذا، يصبح التداول عبر القومي للمعرفة الكولونيالية حول أحكام العائلة عند المسلمين هو العامل الرابع في تأليف المادة ٩٣. والمفارقة، أن المحاكم الفرنسية تخلت عن عملية إعادة الزوجات الهاربات قسرًا إلى أزواجهن بنهاية القرن التاسع عشر، لكن هذه الممارسة استمرت بعد ذلك كعملية متوطنة في شمال أفريقيا، ومصر، وأجزاء أخرى من العالم الإسلامي. وفي القرن التالي، كان الباحثون الأوروبيون ينظرون إلى هذه الممارسة باعتبارها تقليدًا إسلاميًا، ودافع المسلمون المحافظون عنها وكأنها فُرضت عن طريق الوحي الإلهي.

نزاع عائلي في الإسكندرية

تحول نزاع بين زوجين في الإسكندرية إلى فضيحة، كان ذلك في أوائل القرن العشرين، وهذا النزاع يقدم لنا فرصة لإلقاء نظرة على التسلسل المعقد لبيت

الطاعة في القانون المصري. كان النزاع يختص بالشيخ أحمد سليمان باشا وزوجته نفيسة ذهني، بزعم أنه حلف عليها بتعليق الطلاق[٤]. ادعت نفيسة أن الشيخ أحمد حلف أنها لو غادرت بيته في شارع محرم بك فسوف تكون "خالصة من عصمته"، وهو تعبير يعني أنها ستكون طالق طلاقًا بائنًا. وعندما فعل ذلك غادرت المنزل وذهبت للإقامة مع أخيها، مصطفى ذهني بك، على بعد بضعة كتل سكنية في الرمل، في فبراير ١٩٠٢. ثم تقدمت إلى المحكمة الشرعية بطلب تسجيل الطلاق[٥].

كان كل من الزوجين ينتمي إلى عائلة بارزة. كان الشيخ أحمد وإخوته من بين كبار العلماء في الإسكندرية، بينما أخو نفيسة ووالدهما الراحل من موظفي الحكومة وكل منهما حاصل على لقب "بك"[٦]. كانت العائلات من هذه المكانة عادة يكرهون عرض "غسيلهم القذر" في العلن، ولكن الحصول على اعتراف قانوني بالطلاق دفع نفيسة إلى رفع قضية في المحكمة الشرعية لتأكيد إعلان تعليق الطلاق، وأن الشرط المعلق به قد تحقق. كان الرجال يحاولون عادة التحكم في سلوكيات زوجاتهم بالحلف بتعليق الطلاق، كما رأينا سابقًا، وكان منعهن من الخروج من المنزل أو من الذهاب إلى منزل أحد أقاربهن هو من الأساليب الأكثر انتشارًا. وكانت القضايا من النوع الذي رفعته نفيسة معتادة أيضًا؛ حيث إن مثل هذا القسم بتعليق الطلاق بالنسبة للنساء يقدم فرصة للتحرر من زواج غير سار. وطعن الشيخ أحمد على الطلاق المزعوم في المحكمة الشرعية، واستغل وضعيته كحماية فرنسية لمقاضاة نفيسة في المحكمة القنصلية الفرنسية لمغادرتها بيت الزوجية[٧]. وبذكر واجبها في طاعته، طلب من المحكمة أن تأمرها بالعودة على الفور وأن تمنح سلطة استخدام القوة إن رفضت[٨]. وأصدرت المحكمة القنصلية حكمها في أوائل إبريل، آمرة نفيسة بالعودة إلى بيت زوجها. وبعد شهرين حكمت المحكمة الشرعية أيضًا ضد نفيسة نتيجة عدم قدرتها على تقديم شهود لتأكيد النطق بالحلف المزعوم بتعليق الطلاق.

لم تكن الفضيحة الناتجة بسبب قضية نفيسة، بل بسبب الطعن الذي تقدم به الشيخ أحمد. فقد قام علي يوسف، محرر جريدة المؤيد الشهيرة، بتحويل هذه

القضية إلى قضية رأي عام. ومنذ قراءة الجمهور لحكم المحكمة القنصلية في إبريل حتى صدور قرار المحكمة الشرعية في يونيو، شنت المؤيد حملة لحشد الرأي العام ضد تدخل المحكمة القنصلية الفرنسية في قضية أحوال شخصية تخص مصريين مسلمين. وكانت البداية مقالة تحت عنوان: "مصادرة قنصلاتو فرنسا لقضاء الشرعية الإسلامية". طرقت هذه المقالة والمقالات التالية على فكرة أن القنصلية الفرنسية قد انتحلت سلطة إصدار قرارات في أمور داخلية تخص الأحوال الشخصية للمصريين المسلمين، وهو أمر لا شأن لها به. انتقدت المؤيد الشيخ أحمد للجوئه إلى المحكمة القنصلية، لكن الموضوع الرئيسي كان تدخل سلطة أجنبية ومسيحية في شئون "الشريعة الإسلامية"[٩]. وظهر تعبير "الأحوال الشخصية" في هذه المقالات دون أي شرح، مما يدل على أن هذا المصطلح كان بحلول ذلك الوقت قد أصبح مألوفًا لدى القراء.

بالإضافة إلى سجلات المحاكم المعنية، قدمت المقالات في جريدة المؤيد صورة مفصلة من العلاقة بين نفيسة والشيخ أحمد، ولكن من جانب واحد، فقد استخدمت نفيسة (أو الأرجح أنه محاميها) صفحات المؤيد لإثارة التعاطف العام. وقد وافقت على العودة إلى الشيخ أحمد بعد أن حكمت المحكمة الشرعية ضدها، لكن فقط بعد نشر روايتها عن الموضوع[١٠]. وفي هذا المقال كتبت أنها كانت قبل ذلك متزوجة من الشيخ إبراهيم سليمان باشا، والذي كان أخًا للشيخ أحمد، وتوفي في ١٨٩٠. وكان الراحل قد أوصى بأن يكون الشيخ أحمد وصيًّا على ابنته زينب. وأقنع بعضهم نفيسة بتعيين أخ آخر، هو الشيخ محمد، كوكيل شرعي عنها، لكن بعد أن تزوجت الشيخ أحمد جعلته وكيلها. ولم يطل الوقت حتى عرفت أن الشيخ محمد والشيخ أحمد تآمرا لإقناعها بعمل "تخارج" من نصيبها من عزبة زوجها الراحل لابنيه، زينب وعلي[١١]، ابن إبراهيم من ضرة نفيسة. وادعت نفيسة أن الأخوين استغلا عدم معرفتها بالشئون القانونية، وحالة الحزن التي كانت فيها. كان التخارج قد كُتب عُرفيًّا، ولم يُسجل في المحكمة حتى بعد زواجها من الشيخ أحمد، وعندئذ اكتشفت نفيسة أنها خُدعت. ونتيجة ذلك، كما جاء في روايتها، تركت الشيخ أحمد لأول مرة.

ثم تصالح الزوجان، رغم أن نفيسة أيضًا ادعت أن الشيخ أحمد، باعتباره زوجها ووكيلها، أساء إدارة الممتلكات التي ورثتها عن والدها الراحل، حتى إنها أصبحت عمليًا مفلسة. والآن، بعد مرور عشر سنوات، تلقت نفيسة صدمة أخرى عندما عرفت بعقد زواج يخطب ابنتها زينب إلى ابن عم زينب الأكبر عبداللطيف، وهو ابن الشيخ أحمد من زوجة أخرى. كان العقد قد كُتب بين الشيخ إبراهيم، والد زينب الراحل، والشيخ أحمد. كتبت نفيسة قائلة إنه كانت هناك تقاليد بالتزاوج بين الأقارب في تلك العائلة، وكانت تلك وسيلة لحفظ ثروة العائلة. لكنها قالت إنها أرادت ابنتها أن تتزوج ممن ستكون سعيدة معه، سواء كان من العائلة أم من خارجها.

تركت نفيسة الشيخ أحمد مرة أخرى بسبب موضوع زواج زينب في فبراير ١٩٠٢، والمفترض أنها أخذت زينب معها. وفي مارس، في نفس الوقت الذي رفع فيه الشيخ أحمد قضيته بالطاعة ضد نفيسة في المحكمة القنصلية، قام ابنه عبداللطيف بمقاضاة زينب في المحكمة الشرعية لإرغامها على اللحاق به كزوجته في بيته. عارضت زينب بقضية في المحكمة الأهلية مدعية أن توقيع والدها الراحل على عقد الزواج مزور، ولكن الحكم تم نقضه في الاستئناف، وفي مارس ١٩٠٣ اضطرت زينب إلى قبول الحكم بقانونية زواجها من عبد اللطيف[١٢]. كان المذهب الحنفي يقضي بحق والد القاصر في تزويجها أو تزويجه دون موافقة منهما، ومن ثم لم تستطع زينب ولا أمها معارضة العقد ما دام قد ثبت أن توقيع وختم الأب صحيحان.

شكلت هذه الدراما العائلية عددًا من القضايا الخاصة بالزواج والمرأة والتي كانت قد بدأت المناقشات العامة بشأنها أثناء العقود السابقة. قبل ثلاث سنوات كان قاسم أمين قد أكد في كتابه تحرير المرأة أن التعليم سوف يمكّن نساء مثل نفيسة من إدارة شئونهن بأنفسهن لتجنب ما يتعرضن له من استغلال، كما ادعت أنه حدث لها على أيدي زوجها الثاني وأخيه. أما زواج ابنتها زينب فبدا أنه يجسد شرور زواج الأطفال وزيجات المصلحة على عكس مزايا الزواج القائم على الرفقة والمودة[١٣]. وربما قامت نفيسة أو محاميها بإعداد روايتها عن الفضيحة لإثارة تلك القضايا في طلب لتعاطف عامة الناس، لكن هذا يشير إلى مدى ذيوع مثل هذه الأفكار في الصحافة وما وصلت إليه من انتشار بين الناس.

رغم كل ذلك، ركزت جريدة المؤيد سخطها كله تقريبًا على موضوع التدخل الأجنبي في قضية أحوال شخصية مصرية. كانت القضية الكبرى بالنسبة لمحرر الجريدة، علي يوسف، هي السيادة الوطنية وعدم التدخل في شئون المسلمين، وليس حقوق المرأة أو الحاجة لإصلاح ممارسات الزواج. لكن المحكمة القنصلية طبقت في حكمها أحكام العائلة عند المسلمين، وليس القانون الفرنسي، وهي نقطة أهملتها المؤيد في تغطيتها للقضية. أكدت المحكمة القنصلية في قرارها أن لها الحق في الولاية القضائية في القضايا الخاصة بأصحاب الجنسية الفرنسية، بما يشمل المسلمين، وأكدت اختصاص المحاكم القنصلية الفرنسية بقضايا الأحوال الشخصية للمسلمين(١٤). لكن لم يُذكر مصدر هذا الاختصاص: مجموع الدراسات القانونية الفرنسية حول أحكام العائلة عند المسلمين وإتاحة وانتشار ترجمة نصوص قانونية معينة، والتي على أساسها كان القضاة الفرنسيون قد سمعوا دعاوى من المحاكم الشرعية الجزائرية على مدى عقود. ففي قضية الشيخ أحمد ونفيسة طبقت المحكمة القنصلية قانون محمد قدري للأحوال الشخصية، والذي وصفته بأنه يمنع المرأة المتزوجة من ترك بيت الزوجية دون إذن: "حيث إن هذا القانون في مادته ٢١٢ يمنع المرأة من ترك منزل الزوجية دون تفويض"(١٥). وهذه القراءة تعكس رؤية المادة ٢١٢ من قانون قدري كقانون وضعي. وقد صرحت هذه المادة بأن المرأة المتزوجة ينبغي أن "تتقيد بملازمة بيته.... ولا تخرج منه إلا بإذنه"، ولكنها لم تذكر أي قيد مادي. أما بالنسبة للحكم بضرورة أن تعود نفيسة إلى بيت الشيخ أحمد، فقد اعتمدت المحكمة القنصلية على معرفتها بقانون الأسرة المسلمة وفق تطوره في الفقه الجزائري(١٦).

بالإضافة إلى جريدة المؤيد، اعترضت الحكومة المصرية أيضًا على تدخل المحكمة القنصلية في هذه القضية، ووجهت وزارة الداخلية تعليماتها إلى بلدية الإسكندرية بعدم تنفيذ حكم المحكمة القنصلية بإعادة نفيسة إلى الشيخ أحمد. ولم تعترض لا الصحيفة ولا الحكومة على فكرة استخدام الشرطة القوة لإعادة نفيسة إلى زوجها، وهو الأمر الذي تقرر في قانون ١٨٩٧. ومع ذلك، فقد أبدت المجلة القانونية الأحكام الشرعية سخطها على إمكانية أن يتم إحضارها إلى بيت زوجها "ذليلة صاغرة محاطة بعساكر شاكي السلاح يمنعون فرارها"(١٧).

واجب الزوجة بالطاعة في أحكام العائلة عند المسلمين

في العصر العثماني، كانت أحكام العائلة المطبقة كما تتمثل في مجموعات الفتاوى وكتب الفقه من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر، تعتبر أن واجب الزوجة بالطاعة، والتي تشمل الخضوع لزوجها وعدم ترك بيته دون إذنه باستثناءات محددة، هذا الواجب يتوقف على دفع مقدم المهر وبشرط أن يقوم الزوج بالإنفاق عليها. وكان الشكل المثالي للزوجة الملتزمة بالبقاء في البيت يفترض مستوى معيناً من دخل العائلة. أما المرأة الريفية أو المنتمية إلى الطبقة العاملة في المدينة فكانت عادة تعمل في المجال العام أو شبه العام، كما كانت تمر بالمجال العام وهي في طريقها إلى العمل. وقد تعرفت الكتب الفقهية على هذا الواقع، وحتى على ضرورة وجود المرأة العاملة، لكن أولئك النساء لم يكن لهن حق شرعي في النفقة إذا اعترض أزواجهن على خروجهن[١٨]. وعلى سبيل المثال، حكم العباسي لامرأة متزوجة كانت تعمل "بلانة"، بأنها لا نفقة لها رغم أنها كانت تعود إلى بيت الزوجية كل يوم[١٩]. وفي المقابل، كانت المرأة التي تبقى في البيت تستطيع أن تلتمس من قاضي المحكمة الشرعية أن يقرر قيمة النفقة التي تستحقها، بل وأن يتم الحجز على أجر زوجها أو ممتلكاته من أجل دفع هذه النفقة[٢٠]. وهكذا لم تكن علاقة النفقة مقابل الطاعة مجرد استحقاق الزوج لخضوع زوجته وطاعتها بعد أن يدفع مقدم المهر، بل كانت تعني أيضًا الالتزام برعايتها والإنفاق عليها. والزوجة الناشز تفقد حقها في النفقة، لكن لا يمكن تقييدها بالبقاء داخل بيت الزوجية.

كان النمط النموذجي للعصيان أو "النشوز" هو هجر بيت الزوجية، وكان أمرًا مألوفًا. وإذا أردنا أن نحكم على ذلك من أحوال الناس في أيامنا هذه، غالبًا ما ترجع الشابات المتزوجات إلى بيوت عائلاتهن بالميلاد للشكوى مما يعانين. كثير من هذه الحالات، إن لم يكن معظمها، يتم حلها بتدخل وسطاء[٢١]. تؤكد الكتابات قبل الكولونيالية بشدة على التزام الزوجة بالبقاء في بيت زوجها وألا تخرج بدون إذنه، وهو ما يشير إلى كثرة انتهاك النساء لهذا العُرف. ناقش ابن حجر الهيثمي نشوز الزوجات في كتابه الذي تناول فيه "الكبائر"، واستعان الكتاب الآخرون

بالأحاديث التي ذكرت أن الملائكة تلعن الزوجة الناشز حتى تعود إلى طاعة زوجها[٢٢]. هذه الإرشادات البلاغية والتهديدات في الكتابات قبل الكولونيالية، بالإضافة إلى الحلف بتعليق الطلاق، توحي بمدى هشاشة قوة القسر التي كانت متاحة للرجال عندما يحاولون التحكم في تنقلات زوجاتهم.

استمع العباسي، مفتي الديار المصرية، إلى العديد من قضايا النشوز، كلها تختص بنساء تركن أزواجهن[٢٣]. كان عقد الزواج ودفع مقدم الصداق يعطي الرجل الحق في طاعة زوجته، ويشمل ذلك إقامتها معه، بشرط أن تكون في سن يؤهلها للعلاقة الجنسية. فإذا رفضت أن تقيم معه أو تركته، فلديه عدد من التوجهات. يمكن للزوجة الناشز أن تطلب من زوجها الطلاق، ولكنه لو استجاب لها فقد يتحمل الالتزام بدفع الجزء المتأخر من الصداق ونفقة العدة. وبدلاً من ذلك، يمكن للزوجين المساومة على "الخُلع" أو "الإبراء"، حيث تعفيه من معظم أو كل التزاماته لحثه على طلاقها.

وبالطبع، كان للرجال اختيار الزواج بأكثر من زوجة، وليسوا مضطرين لطلاق زوجة ناشز ليتحرروا من المسئولية عنها. فالرجل الذي ترفض زوجته الحياة معه يمكن أن يلتمس من القاضي إعلان "نشوزها" ومن ثم يعفيه ذلك من التزامه بالإنفاق عليها أو رعايتها. في عام ١٨٤٩، سمع المفتي هذه القضية:

> سُئل: في امرأة خرجت عن طاعة زوجها فطلبها على يد الحاكم الشرعي فقرر لها كل يوم كذا من الدراهم نفقة وأمرها بالسكنى معه في محل طاعته، فطلبها لذلك فامتنعت عن طاعته على يد بينة من المسلمين، فهل تعد ناشزًا ولا يلزم الزوج نفقة لها ولا كسوة ما دامت ناشزًا؟ أجاب: نعم تعد ناشزًا بذلك، حيث أوفاها معجل الصداق وكان المسكن شرعيا ولا نفقة للناشز ما دامت كذلك، والله تعالى أعلم[٢٤].

ويطبق نفس المبدأ إذا رفضت امرأة عندما يستدعيها زوجها للإقامة في مسكنه. وفي قضية من هذا النوع، بعد أن تكرر رفض امرأة اللحاق بزوجها، حكم المفتي بأنها ناشز وسقط حقها في النفقة ما دامت مصرة على الرفض[٢٥].

ونشأت حالة ثالثة عندما رفض الزوج المتضرر قبول التأكيد بنشوز زوجته وأصر على طلب عودتها إليه. فقد خرجت امرأة، بعد أن تشاجرت مع حماتها

وضربها زوجها، وذهبت لتقيم مع والدتها. وعندما طُلب منهـا العـودة رفـضت، وطلبت البقاء على حالة النشوز – أي أن تبقى في بيت أمها وأن تفقـد حقهـا فـي النفقة من زوجها. لكن الزوج رفض قبول ذلك. وسُئل المفتي: "فهل إذا كان قائمًـا بحقوقها الشرعية اللازمة لا تجاب لذلك شرعًا وعليها طاعتـه وملازمـة مـسكنه جبرًا عليها وله أن يسكنها في مكان خالٍ عـن أهلـه وأهلهـا؟" أجـاب المفتـي بالإيجاب[٢٦]. وفي هذه القضية وقضايا مماثلة يرفض فيها الزوج قبول تأكيد نشوز زوجته، كان المفتي يحكم بأنها لابد أن "تؤمر" بالعودة إليه، أو "تُجبر" علـى ذلـك. لكن تنفيذ هذه القرارات كان مستحيلا إذا كانت العائلة تنوي دعم الابنة وحمايتها.

وهناك قضايا عديدة تصور غياب وسيلة لتنفيذ أوامر الطاعة. ولنتأمل هـذه الفتوى التي تعود إلى عام ١٨٥٦:

> سُئل: في رجل متزوج امرأة ودخل بها في منزل والدها ثم بعد ذلـك أراد أن ينقلها إلى منزل آخر لائق لسكناهما خالٍ عن أهله وأهلها بالبلدة التـي تزوجها فيها فامتنعت من ذلك، فهل حيث كان الزوج دفع لها ما تعـورف تعجيله من المهر، وكان قائمًا بحقوقها الشرعية، تُجبر علـى طاعتـه وإذا امتنعت من ذلك تكون ناشزا فلا يلزمه نفقتها وكسوتها؟ أجاب: نعم تُجبـر الزوجة والحال ما ذكر على طاعة زوجها، وإن امتنعت عن الانتقال معـه لمسكنه الشرعي تكون ناشزا لا نفقة لها مـا دامـت كـذلك والله تعـالى أعلم[٢٧].

توقع السؤال والإجابة كلاهما مسبقًا رفض المرأة الانصياع لأمـر الطاعـة. وفي هذه الحالة والحالات المماثلة، يبدو أنه ما دام أهل الزوجـة الناشـز ينـوون إيواءها، فإن السلطات لن تنفذ أمر الطاعة جبرًا بأخذها من بيتهم.

وتظهر القدرات المحدودة للسلطات القضائية والمدنية علـى تنفيـذ أوامـر الطاعة بالقوة في صورة حيوية للغاية في هـذه القـضية التـي سـمعها المفتـي في ١٨٥٢:

> سُئل: في رجل نشزت منه زوجته في دار أبيها مدة عامين، فطلبها الزوج في محل الحكومة الشرعية إلى طاعته، فلم تجبه، وقالت أنا كارهة له ولـم

أرض أن يجمع بيني وبينه، فهددها القاضي وخوفهـا بالـضرب الـشديد، وضرب الحاكم السياسي أخاها ضربًا شديدًا لأجل أن يحـث أختـه علـى طاعة الزوج فلم ترض وقالت أقتل نفسي ولا أرجع له. ومكثت في بيـت أبيها، فهل والحال هذه تُكتب ناشزا ولا نفقة لها ولا يجوز إيلامها بالضرب في كل حين حتى يؤلف الله بينهما؟ أجاب: لا نفقة للزوجة ما دامت ناشـزا وخارجة عن طاعة الزوج بغير حق وتؤمر بالطاعة ولا تُقر على النـشوز لأنه معصية، وقد صرحوا بأن كل معصية ليس فيهـا حـد مقـدر ففيهـا التعزير، وذُكر في التنوير وشرحه من باب التعزير: يعزر المـولى عبـده والزوج زوجته ولو صغيرة على تركها الزينة الشرعية مع قدرتها عليهـا، وتركها غسل الجنابة وعلى الخروج من المنزل لو بغيـر حـق، وتـرك الإجابة إلى الفراش لو طاهرة من حيض، والله تعالى أعلم[٢٨].

والمرجع الذي ذُكر في الإجابة هو مختصر الفقه الحنفي من تـأليف شـمس الدين محمد التمرتاشي، وعنوانه: تنوير الأبصار وجامع البحار، والذي انتهى مـن كتابته سنة ١٥٨٧. وكان الشرح المذكور هو الدر المختار للحصكفي، الـذي كـان بدوره موضوع حاشية ابن عابدين الشـهير، رد المحتـار[٢٩]. والفقـرة المقتبـسة توضح بما لا يدع مجـالاً للشك رأي الفقهاء من أن الزوج يحـق لـه أن يعاقـب زوجته على عدد من الأفعال المرفوضة، منها ترك البيت دون إذنه أو دون سـبب مشروع، لكن غير مسموح بالضرب الموجع، كما جاء فـي الفتـوى المـذكورة. والمرجع الواضح غير المذكور هو التعليق على الآية القرآنيـة ٣٤ مـن سـورة النساء، والتي جاء تفسيرها بمنح الزوج سلطة وعظ زوجته لحملها على الطاعـة، أو أن يهجرها في الفراش كعقاب عاطفي، وأخيرًا بأن يضربها. ولكن هذا لم يكـن لينفذ بقوة زائدة، وليس على الوجه أو على عـضو حـساس آخـر مـن أعـضاء الجسم[٣٠].

وهكذا، رغم أمر القاضي بالطاعة، ومحاولته لإخافة المرأة، وضرب أخيها، كل هذا لم يكن من الممكن أن يرغمها على العودة لزوجها. ولـم يكـن مـسموحًا للزوج أو للسلطات بانتهاك سلطة رأس البيت على أهله، حتى لـو كـانوا يـأوون زوجة ناشزًا. وفي حالة أخرى، أشار المفتي إلى أن القاضـي يمكـن أن يـصف

العقاب الملائم ("التعزير") تقديريًا للوصول إلى نهاية لعصيان الزوجة الناشز. لكن، مرة أخرى، لم يكن ثمة اقتراح يوضح كيف يمكن تنفيذ العقاب، ولا أن المرأة يمكن إعادتها إلى زوجها بالقوة[٣١].

لابد أن نؤكد أن علاقة النفقة مقابل الطاعة هي السياق الذي جرت فيه مثل هذه المناقشات بين الفقهاء. وفتاوى العباسي حول هذا الموضوع ظهرت كلها في فصله المخصص للنفقة. وفي تعليقه على الفقرة المقتبسة أعلاه من الفصل الذي يتناول العقاب التقديري أو التعزير في كتاب الحصكفي، وجه ابن عابدين القارئ إلى فصله الخاص بالنفقة، حيث دارت المناقشة حول إنكار النفقة للزوجة الناشز، ولا شكل آخر من الإكراه. لم تكن العودة الإجبارية للزوجات الهاربات قد أُقرت سواء في الفقه أو في الممارسات القضائية المصرية قبل عام ١٨٩٧. فقد قدمت الفقرة ٩٣ من لائحة ترتيب المحاكم لذلك العام تغييرًا بالغ الأهمية بمنح الشرطة سلطة تنفيذ أوامر الطاعة بدخول البيوت واستخدام القوة.

السوابق في القانونين الفرنسي والجزائري

أقدم حالة قامت فيها دولة باستخدام القوة لإعادة الزوجات الهاربات إلى أزواجهن لم تكن في بلد إسلامي، وإنما في فرنسا. المادتان ٢١٣ و٢١٤ من القانون النابليوني لعام ١٨٠٤ صرحت بأن المرأة المتزوجة تدين بالطاعة لزوجها، ومطلوب منها أن تعيش معه أينما يختار الإقامة[٣٢]. ويمكن أن تُمنح المرأة تفرقة قانونية بسبب القسوة أو الإصابة، لكن الطلاق لم يكن متاحًا للمرأة الفرنسية بين ١٨١٦ و١٨٨٤. فالنساء اللائي تركن أزواجهن دون مبرر قانوني حُرمن من الدعم المالي في البداية، ولكن في ١٨٢٧ حكمت محكمة النقض في باريس بأنه "عندما توجه المحكمة أمرها إلى الزوجة بالعودة إلى بيت الزوجية" وترفض الانصياع، "فيمكن أن تصدر المحكمة أمرها إلى قوة الشرطة لإعادة الزوجة إلى البيت وإلى فراش الزوجية"[٣٣]. واستمر استدعاء الشرطة لتنفيذ واجب المعاشرة على الزوجات الفرنسيات حتى وقت متأخر من ذلك القرن[٣٤].

هناك جذور عميقة في الثقافة الفرنسية للفكرة الخاصة بالطاعة الواجبة على الزوجة تجاه زوجها، لكن المطلب القاطع بالطاعة والسكن مع الزوج في القانون الوضعي وسن العقاب باستخدام الشرطة لتنفيذ القانون كانت من البدع الحديثة. ويعكس تدخل الدولة في عودة الزوجات الهاربات اهتمامًا بتماسك الأسرة النواة، وهو أمر رأت السلطات الفرنسية أنه يتطلب دعم سلطة الزوج على زوجته. ومن قبيل المصادفة أن حالة مماثلة سادت في بريطانيا بعد إصدار قانون الطلاق لعام ١٨٥٧، والذي أقر أن الزوجة الهاربة يمكن أن تتعرض لأمر المحكمة بـ "رد الحقوق الزوجية"، أو بعبارة أخرى أمر بالعودة إلى بيت الزوجية. لكن بريطانيا رفعت صفة التجريم عن هجر بيت الزوجية في ١٨٨٤، وفي فرنسا صدر في نفس العام قانون ناكيه(*) الذي أعاد الطلاق، الأمر الذي كان يميل إلى تخفيف السلطة الزوجية للرجال، رغم أن الأقسام المعنية من القانون المدني لم تُنقح حتى ١٩٣٨(٣٥). وبحلول ذلك الوقت، كانت العودة الإجبارية للزوجة الهاربة قد انتقلت إلى الفقه الجزائري، وأصبحت مرتبطة حصريًا بالثقافة الإسلامية.

وتتيح لنا الدراسات الفرنسية للقانون الجزائري الخاص بالمسلمين أن نتعرف على اللحظة التقريبية التي حدث فيها هذا الانتقال. في دراسة نُشرت عام ١٨٦٠، أكد شارل جيلوت Charles Gillotte أنه رغم أن المرأة المسلمة المتزوجة تدين "بالطاعة المطلقة لأوامر زوجها"، فإن زوجها لا يستطيع إرغامها على تغيير مكان إقامتها (أي على نقلها مسافة بعيدة عن عائلتها) ولا على أن تصحبه في رحلة تبعد أكثر من ثلاثة أيام(٣٦). ومن الثابت أن جيلوت وجد ذلك يستحق الذكر لأن القانون الفرنسي كان يتطلب من المرأة أن تصحب زوجها أينما يختار الإقامة. جاءت مناقشة جيلوت، التي أعقبت كتابات المسلمين قبل عصر الاستعمار والتي كانت تماثل تلك المستخدمة في مصر، لتكشف عن حدود أخرى لتقييد سلطة الزوج. وقد بدأت بالتصريح بأن الزوج ينبغي أن يعامل زوجته برفق ولطف ليشجعها على أداء

(*) ألفريد جوزيف ناكيه (Alfred Joseph Naquet) (١٨٣٤-١٩١٦)، كان كيميائيًا وسياسيًا فرنسيًا. عارض قوانين الزواج وارتبط اسمه بها لتقدمه بطلب إعادة التصريح بالطلاق والذي نوقش عدة مرات حتى أصبح قانونًا في عام ١٨٨٤. [المترجمة]

واجباتها. ومع الإشارة إلى حقه في فرض الطاعة عليها بهجرها وحتى بضربها، كرس جيلوت معظم تلك الفقرة للإجراء الموصى به عندما تشكو امرأة إلى المحكمة الشرعية من معاملة الزوج لها. وكان ذلك هو مسئولية القاضي في السماع إلى النزاعات الزوجية وتعيين وسطاء بين الزوجين(٣٧). ولم يذكر جيلوت أي إشارة إلى العودة الإجبارية للزوجة الهاربة لأن ذلك لم يحدث.

والدراسة الأخرى التي نشرها سوتيرا وشاربونو تبين كيف تغيرت الأمور بسرعة. فقد ذكرا، على سبيل المثال، قرارًا صادرًا عن المحكمة الشرعية لمدينة قسنطينة الجزائرية في ١٨٦١ أن امرأة متزوجة تركت زوجها لابد أن تعود فورًا إلى منزل الزوجية بصرف النظر عن أية قضية رفعتها مطالبة بعكس ذلك. وفي عام ١٨٦٦ صدر قرار عن المحكمة الشرعية لمدينة مستغانم مؤكدًا أن المرأة المتزوجة التي ترفض الإقامة مع زوجها يمكن إرغامها على ذلك بالقوة. كذلك صدر قرار آخر للمحكمة الشرعية في قسنطينة، أيدته محكمة الجزائر، قرر أن المرأة المتزوجة مطلوب منها "أن تعيش مع زوجها وأن تتبعه أينما يقرر الإقامة"(٣٨). والقرار الأخير، والذي كان يردد المادة ٢١٤ من القانون المدني الفرنسي وليس الفقه الإسلامي التاريخي، يبين بوضوح تدخل العقيدة القانونية الفرنسية في الفقه الجزائري الإسلامي. ما كان لرجل، في الفقه الإسلامي أثناء العصر العثماني، أن يرغم زوجته على الانتقال مسافة بعيدة عن بلدتها أو عائلتها بالميلاد، وهو أمر نقله جيلوت بدقة قبل عقد واحد من هذا القرار.

مثل هذه الأحكام والقرارات وغيرها كتلك التي ذكرها سوتيرا وشاربونو تدل على أن الفقه الإسلامي الجزائري قد دخله موقف يتجه على نحو أشد إلى القسر تجاه النساء المتزوجات في سنوات العقد ١٨٦٠، تقريبًا في نفس وقت إعادة تنظيم المحاكم الشرعية(٣٩). واستمر استخدام الشرطة لإرغام المرأة المتزوجة على الحياة مع زوجها في الجزائر مدة طويلة بعد توقف هذا الإجراء في فرنسا. وذكرت أخبار متعددة عن الزوجات المتمردات بأنهن يحاولن مواجهة أزواجهن بإعلان: "حتى مدير الشرطة لن يجعلني أعود إليك!"(٤٠). وفي ١٩٢٠، أصبح المسئولون الاستعماريون الفرنسيون يترددون في استخدام رجال الدرك لتنفيذ أوامر

الطاعة، خشية فضيحة عامة. وكان الحل الذي يلجأ إليه النائب العام هو تنفيذ الأوامر عن طريق وكلاء محليين(٤١). وبحلول هذا الوقت، كان هذا الأمر قد أصبح معروفًا تمامًا في الثقافة الإسلامية، وقد مُحي الأصل الفرنسي من الذاكرة. استفاد الفرنسيون من معرفة أحكام العائلة عند المسلمين التي قاموا بتطويرها في الجزائر عند تأسيس نظام المحاكم الشرعية في أفريقيا السودانية، وانتقلت عملية إرغام الزوجات الهاربات على العودة إلى هناك مع الخبرة الفرنسية(٤٢). وكانت معرفة أحكام العائلة عند المسلمين هذه هي التي طبقتها المحكمة القنصلية الفرنسية في الإسكندرية في تفسيرها لقانون قدري للأحوال الشخصية، فقضت بمطالبة نفيسة ذهني بالعودة إلى بيت زوجها.

تنفيذ أحكام بيت الطاعة في مصر

ما الذي جعل المسئولين الذين قاموا بصياغة لائحة ترتيب المحاكم لعام ١٨٩٧ يضمنونها مادة تخول الشرطة سلطة تنفيذ أوامر الطاعة؟ بادئ ذي بدء، كان ذلك يتسق مع الأعراف الاجتماعية. فقد جاء مصطلح "بيت الطاعة"، الذي يشير إلى علاقة النفقة مقابل الطاعة، من الفقه الإسلامي. فالمؤلفات الفقهية ومجموعات الفتاوى تزخر بالإشارات إلى واجب الزوجة بالطاعة، وإلى بيت الزوجية باعتباره "محل" أو "بيت" طاعة الزوج. كان ذلك أيضًا عصر تزايد القلق بسبب وجود النساء في الأماكن العامة، وهو ما يبدو أنه كان مرتبطًا بإعادة تخطيط وتوسيع المدن على الأنماط الأوروبية، وخلق أنواع جديدة غير معهودة من الأماكن العامة(٤٣). ويمكن أن نرى في شرح الإبياني لقانون قدري رد فعل على هذه التغييرات. فضل الإبياني رأي ابن الهمام، والذي يقول بأنه ينبغي عدم السماح للنساء بالخروج كثيرًا، وأن من تخرج ينبغي أن تفعل كل ما تستطيع لتجنب جذب الانتباه. وهذا المثال المحافظ لا يمكن تحقيقه فعليًا إلا بين الأثرياء، ورغم ذلك كان مثالاً واسع الانتشار. كان ثابتًا على سبيل المثال من تغطية الصحافة لقصة القاتلتين الشائنتين ريا وسكينة في الإسكندرية، والتي كُشفت في ١٩٢٠. كانت الضحايا نساء استدرجتهن الأختان إلى منزلهما من أجل سرقتهن وقتلهن. ووفقًا لشون لوبيز

Shaun Lopez، ألقى المحررون باللوم على الضحايا لأنهن غامرن بالخروج إلى الأماكن العامة دون رفقة، ونسبوا ذلك إلى التخلي عن التقاليد المرعية، بما فيها حياء المرأة. وادعى أحد الكُتّاب على نحو مشوش أن "ديننا يمنع المسلمات من الظهور خارج البيت إلا إن كانت مع أحد محارمها القادر على حمايتها لو اعتدى عليها أحد، وليبعدها عن الريبة والشكوك، وليأمرها بالبقاء في بيتها وألا تظهر زينتها بجهل، وأن يأمرها بتغطية وجهها أو عزل نفسها خشية الفتنة، والإثم، والمحرمات"(٤٤). والواقع أن الفقه الإسلامي كان يطلب أن يصحب المرأة أحد محارمها أثناء السفر، وليس عندما تخرج من بيتها، لكن الكاتب نقل فكرة أن المرأة ينبغي أن تبقى في البيت وألا تظهر في مكان عام. كذلك انعكس قلق المصلحين الذكور في أواخر القرن التاسع عشر من سهولة الطلاق وعدم دفع النفقة في التعبير عن المخاطر الأخلاقية التي يمكن أن تتعرض لها المرأة التي تفقد النفقة والإشراف(٤٥). وهكذا، بينما كانت علاقة النفقة مقابل الطاعة لها أساس في الفقه، فإنها في عقول الناس كانت وثيقة الارتباط بالأخلاق.

من المحتمل أن أيديولوجية العائلة الجديدة كان لها بعض التأثير على المسئولين الذين كتبوا قانون ١٨٩٧ وكانوا يقصدون بالفقرة ٩٣ حماية تماسك الأسرة النواة. فقد أشارت ديباجة القانون إلى أن مسودته كُتبت في وزارة العدل وأن رئيس الوزراء راجعها مع استشارة بعض أعضاء البرلمان قبل أن يصدرها الخديوي(٤٦). وكان محمد عبده، مفتي الديار المصرية في وقت لاحق، قد شارك قبل عام واحد في لجنة اقترحت عددًا من الإصلاحات، وشمل القانون بعض تلك الإصلاحات(٤٧)، ولكنه لم يكن عمل علماء دينيين، وإنما هو في الأساس من عمل الموظفين الحكوميين الذين درسوا وتدربوا على القانون الفرنسي. وقد تلقى الموظفون الحكوميون معظم معرفتهم بأحكام العائلة عند المسلمين من خلال قانون قدري وما تعلموه على يد الإبياني في مدرسة الحقوق.

ولم تكن الزوجة الناشز ظاهرة جديدة، كما نرى بالدليل القاطع في مناقشة ابن حجر الهيتمي لها في القرن السادس عشر، ولا يوجد أي شيء يشير إلى انفجار ظاهرة النشوز في الفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر. كان الفارق

مزدوجًا بين زمن ابن حجر الهيثمي وأواخر القرن التاسع عشر. فأولاً، كان هناك إعادة التفكير في الأسرة ودورها في المجتمع، أو بعبارة أخرى، أيديولوجية العائلة الجديدة. وكان نشوز الزوجات – بهروبهن – يتسبب في تعطيل، وربما انهيار الأسرة النواة، والتي كانت قد أصبحت تُعرّف بأنها الوحدة الأساسية للمجتمع العصري. وثانيًا، وباعتبار أهمية الأسرة، كانت هناك فكرة أن الدولة ينبغي أن تفرض التزام الزوجات بالطاعة كما فرضت التزام الأزواج بدفع النفقة. وهكذا، في الوقت الذي بدأت فيه الحكومات الأوروبية التخلي عن القسر وتبني إجراءات أخرى أقل مباشرة لإلزام النساء بالبقاء في البيت، مثل قوانين العمل التي تحد من توظيفهن، قرر الموظفون الحكوميون المصريون أن الدولة لابد أن تفرض واجب المرأة المتزوجة بالبقاء في البيت. ورغم أنها صيغت في اللغة الفقهية بتعبير "الطاعة"، فقد كان ذلك تهجينًا بين الممارسات القانونية الفرنسية السابقة والفقه الإسلامي.

وكان ذلك يتسق أيضًا مع هدف جعل النظام القضائي أكثر فاعلية، كما أكد رون شاهام(٤٨). كان أحد الانتقادات التي رفعها محمد عبده على تشغيل نظام المحاكم الشرعية في تقريره عام ١٩٠٠ يختص بهشاشة تنفيذ أحكام القضاء، ومن ضمنها أحكام الطاعة. كان الرجال يلجئون إلى حيل متعددة لتجنب أوامر الحجز على أجورهم لدفع متأخرات النفقة، وكانت المطلقات عادة يُمنعن من زيارة أطفالهن في حضانة أزواجهن السابقين، وعندما تعيد الشرطة زوجة عاصية إلى زوجها، لم يكن هناك ما يمنعها من تركه مرة أخرى في اليوم التالي(٤٩). كان محمد عبده يرى سوء تصرف الأزواج والأزواج السابقين مشكلة أكبر من عصيان الزوجات، لكنه فيما يبدو كان يرى ضرورة تنفيذ أوامر الطاعة.

يؤكد تقرير محمد عبده، والذي بني على تحقيق قام به في عام ١٨٩٩، أن تفعيل تنفيذ أوامر الطاعة بالقوة حدث بعد صدور قانون ١٨٩٧ بقليل. وهناك تأكيد آخر يظهر في مذكرات هدى شعراوي، التي كانت قد انفصلت عن زوجها عام ١٨٩٤. فامتنع عن النفقة عليها، لكنها كانت قادرة على الإنفاق على نفسها من دخلها الخاص. وبعد سبع سنوات تقريبًا ضغط أحد أصدقاء العائلة عليها للتصالح، مشيرًا إلى أن زوجها كان له الحق في إرغامها على العودة إليه – إشارة إلى تنفيذ

بيت الطاعة بأسلوب يفهمه قراؤها. وفي النهاية جاء الضغط من أخيها الذي حثها على العودة لزوجها(٥٠). وبعد سنة أو اثنتين انتشرت بين الناس أخبار قضية الشيخ أحمد سليمان باشا ونفيسة ذهني، وأشار رد الفعل الساخط من الأحكام الشرعية إلى إمكانية أن تقوم الشرطة باصطحابها إلى بيت زوجها. وأشار أحمد أمين، الذي كان قاضيًا في المحكمة الشرعية في السنوات الأولى من العقد ١٩٢٠، أشار إلى استخدام الشرطة في تلك القضايا:

> زوجة تطلب نفقة من زوجها، وزوج يطلب الطاعة من زوجته، ونحو ثمانين بالمائة من القضايا من هذا القبيل، فيحكم بالنفقة على الزوج، فإن لم يدفع فيحكم بالحبس، ويحكم بالطاعة على الزوجة، وظللت أحكم بالطاعة وأنا لا أستسيغها ولا أتصورها، كيف تؤخذ المرأة من بيتها بالبوليس وتوضع في بيت الزوج بالبوليس كذلك؟ وكيف تكون هذه حياة زوجية؟ إني أفهم قوة البوليس في تنفيذ الأمور المادية، كرد قطعة أرض إلى صاحبها، ووضع محكوم عليه في السجن، وتنفيذ حكم بالإعدام ونحو ذلك من الأمور المالية والجنائية. أما تنفيذ المعيشة الزوجية بالبوليس فلم أفهمه مطلقًا إلا إذا فهمت حبًا بإكراه، أو مودة بالسيف. ولهذا كنت أصدر هذه الأحكام بالتقاليد لا بالضمير، وبما في الكتب والقوانين واللوائح، لا بالقلب(٥١).

وكما لاحظ محمد عبده، لم يكن الرجل يستطيع أن يمنع زوجته من المغادرة مرة أخرى بعد إعادتها، ويضطر الزوج لرفع دعوى أمام المحكمة لاستصدار أمر بالطاعة في كل مرة تتركه. في فرنسا، أثار النقاد هذه النقطة ليظهروا كيف أن إجبار الزوجة الهاربة على العودة أمر غير عملي بالمرة(٥٢). ولكن في مصر، أُصلح القانون في ١٩١٠ ليسمح بتكرار تنفيذ أمر الطاعة كلما هربت الزوجة(٥٣). وظل هذا البند في لائحة ترتيب المحاكم لعام ١٩٣١(٥٤)، وظل العمل به مستمرًا حتى أُلغي بقرار وزاري في عام ١٩٦٧.

ورغم تفعيل الحكم ببيت الطاعة في ١٨٩٧ وتقوية نظام تنفيذه في ١٩١٠، كانت المعارضة ضده بطيئة الظهور. فقد دعمه محمد عبده، ولم يذكره قاسم أمين. ولا ملك حفني ناصف، رغم أنها امتهنت الكتابة بعد صدور لائحة ترتيب المحاكم بعشرة أعوام. وأشارت مارجو بدران Margot Badran إلى بطء النسويات الأوائل

في معارضة القانون لأن ذلك كان يؤثر بشكل رئيسي على النساء من الطبقات الأدنى(٥٥)، لكن نفيسة ذهني وهدى شعراوي لم تكونا بالتأكيد من طبقة أدنى. بدأت معارضة تنفيذ بيت الطاعة قسرًا تظهر في سنوات العقد ١٩٢٠، خاصة بعد تشكيل الاتحاد النسائي المصري (١٩٢٥)، الذي وفر للناشطات منبرًا يعبرن من خلاله عن مطالبهن الإصلاحية المتعددة لتحسين حياة النساء وعائلاتهن. وصف الاتحاد النسائي بيت الطاعة في الخطب والمقالات بأنه ممارسة بربرية ولا تتفق مع الإسلام(٥٦). لكن في ذلك الوقت كانت هذه الممارسة قد دخلت بعمق في الثقافة الإسلامية حتى إن الوطنيين الأحرار افترضوا أنها واحدة من التفسيرات الخاطئة المتعددة، والتقاليد المتخلفة التي لم يتغاض عنها الإيمان الحق. كان الاتحاد النسائي على حق عندما اعتبر بيت الطاعة ممارسة غير إسلامية، ولكنهن وآخرين لم يستطيعوا التوصل إلى جذوره في الحداثة الكولونيالية.

ظلت المحاكم تحكم في قضايا الطاعة حتى أواسط القرن العشرين(٥٧)، واستمر التنديد بالتنفيذ القسري للطاعة(٥٨). لكن الكتاب المحافظين اجتماعيًا كانوا يدافعون عن بيت الطاعة، وأكدوا – تمامًا مثلما أكد المحافظون الفرنسيون قبل قرن من الزمان – أن إلغاءه سيؤدي إلى فوضى اجتماعية. ووفقًا لأحد هؤلاء الكتاب، لم يكن التزام المرأة بالإقامة مع زوجها مقابل إنفاقه عليها مقصورًا على الإسلام:

> وليس هذا الوضع مقصورًا على الشريعة الإسلامية، بل إنه الوضع المقرر في معظم شرائع الأمم المتحضرة. فالقانون المدني الفرنسي مثلاً يقرر في مادتيه الثالثة عشرة والرابعة عشرة بعد المائتين "أن الزوج تجب عليه صيانة زوجته وأن يقدم لها كل ما هو ضروري لحاجات الحياة في حدود مقدرته وحالته، وأن المرأة في مقابل ذلك ملزمة بطاعة زوجها وأن تسكن معه حيث يسكن، وتنتقل معه إلى أي مكان يرى صلاحيته لإقامتهما". وتكاد هاتان المادتان تكونان ترجمة لقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾(٥٩).

لم يكن لدى الكاتب أية معرفة بأن التشابه بين القانون الفرنسي والممارسة القانونية المصرية كان أكثر من مجرد صدفة. ولكن استخدامه للآية القرآنية دفاعًا عن التنفيذ القسري لبيت الطاعة مثال لكيف أصبحت هذه الممارسة متوطنة وكيف أسبغت عليها هالة دينية.

يشير قرار وزارة العدل الموجه إلى الشرطة بعدم تنفيذ أوامر الطاعة في فبراير ١٩٦٧ إلى مدى تغير المشاعر منذ أوائل القرن العشرين. ذكر هذا القرار انتشار الشكاوى من التنفيذ القسري للطاعة، وشرح أنه لا يقوم على أي نص إسلامي، وأنه غير مطلوب في القوانين الدينية الأخرى. وبالإضافة إلى ذلك، أنه ينال من شرف المرأة ويتسبب في عدم الاستقرار والكراهية داخل الأسرة، ولا شك أن ذلك يؤثر سلبًا على الأطفال[٦٠]. قبل تسعين عامًا، كان السبب غير المعلن للتنفيذ القسري لأحكام الطاعة هو تفعيل قرارات المحكمة الشرعية التي تؤيد تماسك الأسرة النواة. أما الآن، فقد استدعيت فكرة رفاهية الأسرة لإلغاء سياسة تنفيذ أوامر الطاعة[٦١].

ومنذئذ عادت الأحوال إلى شيء يشبه ما كانت عليه قبل لائحة ترتيب المحاكم لعام ١٨٩٧، فالمرأة التي تهجر بيت الزوجية تعتبر ناشزًا وتفقد حقها في النفقة. وعلى الزوج الذهاب إلى المحكمة لاستصدار أمر بالطاعة، والزوجة الناشز يصلها إشعار من المحكمة بأن عدم الانصياع للأمر ستكون نتيجته حرمانها من النفقة[٦٢].

* * *

هذا التاريخ الغريب لبيت الطاعة يتعارض مع الفكرة المنتشرة بأن عملية "التحديث" كانت نتيجتها دائمًا تحسينات في أحوال الإنسان. كما أنه يضفي تعقيدات على قضية تأثير الإصلاحات المستوحاة من الغرب على وضع المرأة. إن التحديث القانوني – أي إعادة تنظيم النظام القضائي على النمط الأوروبي – أنتج نظامًا هجينا استبدلت فيه مرونة نظام المحاكم الشرعية القديم بالصرامة، والأحكام المعيارية في السابق، والتي لم تكن دائمًا تطبق بالقوة، أصبحت قانونًا وضعيًّا تطبقه الدولة. وقد أنتج التحديث القانوني للقرن التاسع عشر على الأقل حالتين من التقهقر الجدير بالذكر فيما يختص برفاه النساء، واللتين تطلبتا إصلاحات لاحقة. التحول إلى الفقه الحنفي حصريًّا كان في غير صالح المرأة المتزوجة عندما جعل من الصعب عليها الحصول على متأخرات النفقة أو الهروب من زيجة لا تجد فيها دعمًا، أو تعاني فيها من هجر الزوج، أو إساءة المعاملة، وجاء تنفيذ أحكام بيت الطاعة قسريًّا من المفارقات التي أعطت معنى جديدًا للمرأة المتزوجة كأسيرة أو سجينة لدى زوجها.

خاتمة

نشأ نظام الزواج المصري، وأيديولوجيته العائلية، وقانون الأسرة المختص به، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وبعد مرور قرن كامل لا تزال أسس حياة الأسرة العصرية التي وُضعت في تلك الفترة تؤثر على السلوكيات وتثير المناقشات، ولا تزال ملامح معينة من قانون الأسرة مستمرة دون تغيير تقريبًا.

كان أحد أهداف هذا الكتاب توثيق ورواية تلك البدايات، والتعرف على مدى تغير الحياة العائلية عن ما كانت عليه في العصر قبل الكولونيالي. وقد كشفت إعادة فحص وتدقيق هذا التاريخ مدى زيف فكرة عدم تعرض الحياة العائلية لتغيرات هامة قبل الحرب العالمية الأولى، كما أظهرت أن أسباب التغيير كانت معقدة. فلم يكن تحديث الزواج نتيجة التأثير الأوروبي وحده، كما كانت تتوقع نظريات التحديث القديمة، كما لم يكن راجعًا فقط إلى عوامل اقتصادية-اجتماعية داخلية. وعلى أية حال، فإن ثنائية الداخلي-الخارجي لا معنى لها، حيث إن إقامة أيديولوجية العائلة انطوت على عملية تهجين بين أفكار ما بعد التنوير الأوروبية والأفكار الإسلامية في مرحلة ما قبل الكولونيالية، وما طرأ عليها من تغيير أثناء العملية. كما أن التطورات السياسية الطارئة، التي تركت تأثيرات عميقة على ثقافة العائلة الخاصة بالطبقتين الحاكمة والعليا، لم تكن تتفق مع ثنائية الداخلي-الخارجي. ففي أعوام العقد ١٨٧٠، تخلت العائلة الخديوية عن اتخاذ السراري لصالح زواج الأقارب، الأحادي بالضرورة، بعد تحويل خلافة العرش لتكون للابن البكر في الخديوية. لم يكن الزواج الأحادي أو التعددي يعتبران متناقضين حصريًا في الثقافة المصرية العثمانية، وهو ما يفسر السبب في أن الأوروبيين وحدهم رأوا هذا التغيير لافتًا للنظر. وعلى الرغم من ذلك، كانت العائلة الخديوية في المقدمة، وعرضت الزواج الأحادي بين أبنائها أمام المجتمع كله. وتصادف هذا التغيير مع

نشر أعمال المفكرين التجديديين، والدوريات التي ظهرت في العقود التالية والتي أيدت فضائل الزواج القائم على الرفقة، بما يشمل الزواج الأحادي. وفي نفس هذا العقد كان زوال حكومة البيت العائلي وحظر تجارة العبيد. كان الجيل الأخير من نساء الحرملك (الجواري اللائي تم تدريبهن ليصبحن قرينات لأبناء الطبقة العليا)، تم تزويجهن في العقود الأخيرة من القرن، مما أنهى اتجاه عائلات الطبقة العليا إلى الإنجاب من الجاريات السراري. وبنهاية تجارة العبيد أيضًا، لم يعد الرجال في الطبقات الأدنى قادرين على اتخاذ الجواري عوضًا عن الزواج التعاقدي. وتوحي الأدلة القصصية بالتراجع في تعدد الزوجات في الطبقتين الحاكمة والعليا، ويُعتبر الزواج السري الثاني للخديوي عباس علامة مؤكدة على أن الرأي العام قد أصبح ضد هذه الممارسة – وهو تغير في الموقف ساهم فيه المثال الذي قدمته العائلة الخديوية. وتبين بيانات التعداد تراجعًا مطردًا في تعدد الزوجات منذ بدايات القرن العشرين، رغم أنه لم يكن مُقيّدًا حتى ١٩٧٩[1].

وكان هناك ارتفاع كبيرة في سن الزواج بين أواسط القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، خاصة في المجتمع الحضري. وقد بدأ ذلك قبل فترة طويلة من سن تشريع لتحديد السن الأدنى للزواج عام ١٩٢٣، وحيث إن ذلك حدث باتساع المجتمع كله لا نستطيع اعتباره محض نتيجة "للتنوير" (الآثار المفيدة للتعليم العصري) في ذلك التاريخ المبكر[2]. ولكن الزواج تأخر بين الرجال "الأفندية"، لاستكمال التعليم والحصول على مهنة، وربما ساهم ذلك في تراجع بيوت العائلات الممتدة في الطبقة العليا الحضرية بعد الحرب العالمية الأولى.

وإذا كان للأحداث السياسية والاقتصادية والاتجاهات الديموجرافية في مرحلة ما قبل الحرب أكبر الأثر على نظام الزواج وتشكيل العائلة، فإن أيديولوجية العائلة التي عبر عنها المفكرون التجديديون والتي انتشرت في الصحافة الدورية، وفيما بعد في كتب المدارس، والأفلام، ومسلسلات التليفزيون، هذه الأيديولوجية أصبحت هي السائدة بعد ذلك. كانت أيديولوجية العائلة المصرية هجينًا من الفكر الاجتماعي الفرنسي في مرحلة ما بعد التنوير، وكتابات المسلمين حول الزواج قبل عصر الاستعمار. اعتمد المفكرون التجديديون مثل الطهطاوي ومبارك وغيرهما

في أنحاء أخرى من الإمبراطورية العثمانية على المصادر الإسلامية والتراث الأدبي لإضفاء قيمة كبيرة على تعليم النساء وعلى الزواج الأحادي القائم على المودة والرفقة. ومن أجل رسم أيديولوجية للحياة المنزلية، اعتمدوا بشكل مباشر أكثر على الأفكار الأوروبية حول التقدم الاجتماعي، وربطوا تلك الأيديولوجية بعلاقة النفقة مقابل الطاعة. كانت أيديولوجية العائلة، بما تشمله من مثالية الحياة المنزلية، تستهدف إحداث تحسين اجتماعي من خلال تعليم لائق للأطفال، بما فيها تشكيل أخلاقهم. لم يكن مثال الحياة المنزلية فكرة مضادة للحياة العصرية اختُرعت لإبقاء النساء داخل المجال المنزلي. لكنها أنشأت، بالأحرى، مجالاً منزليًّا ليكون مجال المرأة المتزوجة كجزء من المشروع التجديدي. وفي وقت كانت فيه الكتابات المنتشرة لا تزال تؤكد أن النساء ناقصات عقلاً ودينًا، وتصف المرأة المتزوجة بالأسيرة في بيت زوجها، أكدت الأيديولوجية المنزلية التجديدية قدرة النساء على التعلم، وإدارة المنزل، وتربية الأطفال، وأنها أنشطة يعتمد عليها تقدم الأمة. ولحقت الكاتبات النسويات المبكرات بزملائهن من الرجال في رفع قيمة الدور المنزلي للنساء، لكنهن اختلفن عنهم في تأكيد أن المرأة ينبغي أيضًا أن يكون لها حرية اختيار استكمال تعليم أعلى والعمل خارج البيت.

أما اليوم، فإن أصحاب الاتجاه القومي الدنيوي وأصحاب الاتجاه الديني المحافظ على السواء يرون أن الأسرة النواة والزواج القائم على الرفقة هما المعيار المناسب للحياة المنزلية، وهم يفرضونهما على الماضي البعيد باعتبارهما من الصفات المصرية والإسلامية الأصيلة، والتي تراجعت في حياتنا المعاصرة، التي ضعفت القيم العائلية فيها في نظرهم. وكما كتبت ليلى أبو لغد، فإن الفارق الرئيسي بين المؤيدين من أصحاب الاتجاه الديني والآخرين ممن يدعمون مثال الأسرة النواة، هو إلى أي درجة يقبلون مشاركة النساء في قوة العمل مدفوعة الأجر[٣]. إن التوتر بين المثالين المعاصرين لدور المرأة المنزلي، وتحرير المرأة، وهو التوتر الذي كان ملحوظًا في المواقف المتعارضة من عمل المرأة بين التجديديين الذكور والتجديديات النسويات، هذا التوتر وجد طريقة للتعبير عنه أخيرًا في الدساتير الجمهورية، التي فرضت كل منها أن تقوم الدولة بتمكين النساء من الموازنة بين الالتزامات المنزلية والعمل.

من أهداف هذا الكتاب أيضًا تقييم مدى صحة الفكرة القائلة بأن المجتمعات وهي تتجه إلى التمدن والتصنيع سوف تتطور فيها أنماط عائلية مماثلة. وهنا من المفيد أن نستعيد النقطة التي أكدها طلال أسد من أن الحداثة المصرية لم تكن مجرد تكرار للثقافة الأوروبية، الأمر الذي يرجع إلى اختلاف نقاط الانطلاق، وكذلك لأنه ليس ثمة حداثة أوروبية أو غربية واحدة. إن الاتجاه لم يكن اتجاهًا للتقارب بالمعنى الذي تنبأ به ويليام جود، ليس فقط بسبب استمرار وجود اختلافات هامة، ولكن أيضًا لأن النمط العائلي الغربي، الذي اعتبره جود نمطًا مثاليًا معاصرًا، قد تغير عما كان عليه في أواسط القرن العشرين.

إن الاختلافات متعددة بين نمط العائلة المصرية واليورو-أمريكية. فالزواج في مصر لا يزال يتم مبكرًا نسبيًّا وعلى نحو شامل تقريبًا، بينما في شمال غرب أوروبا وأمريكا الشمالية يبدو أنه أصبح يعود إلى أنماط تاريخية للزواج المتأخر نسبيًّا، وغير الشامل. في مصر، لم تعد الطبقات المدنية الوسطى والعليا تشكل بيوت عائلات ممتدة، ولكن العائلات الممتدة تفضل الإقامة في شقق سكنية متجاورة أو متقاربة، وكثيرًا ما يكون ذلك في نفس المبنى، والذي قد يكون ملكًا لهم. وهذا يتباين مع النظام في شمال غرب أوروبا، والذي من النادر فيه تاريخيًّا وجود بيوت العائلة الممتدة المكونة من عدة أسر متصلة، وليس لها أي أثر. أما في مصر اليوم، فإن الشباب يمكنهم أن يلتقوا ويتعرفوا على شركاء محتملين، لكن لا تزال الزيجات المدبرة ومفاوضات الزواج هي القاعدة المعتادة. وكثيرًا ما تتدخل العائلة في اختيار القرين، ونظام الملكية المنفصلة في الزواج يتطلب مفاوضات حول التدابير المالية كحماية في حالة الطلاق. وترفع الأفلام ومسلسلات التليفزيون من مثال الزواج القائم على الحب، لكن العائلات لا تشجع الاختيار المستقل في الزواج وتتعرض المشاعر العاطفية للارتياب عندما يصل الأمر إلى اتخاذ مثل هذا القرار الهام(٤). تاريخيًّا، في النظام الأوروبي الشمالي الغربي، يختار الشباب شركاء الزواج في سن متأخر وباستقلالية أكبر، وهذا صحيح اليوم على وجه الخصوص. في مصر، تراجع معدل الطلاق بدرجة كبيرة في النصف الثاني من القرن العشرين، مما قلل عدد المتزوجات اللائي يتعرضن للطلاق بنسبة الثلثين. ولا يدرك معظم المصريين

ذلك حيث إن الإعلام يشدد على أرقام الطلاق وليس على تراجع معدل الطلاق بالنسبة لعدد السكان. أما في الغرب، فإن النزعة السائدة هي في الاتجاه المعاكس، حيث ترتفع معدلات الطلاق منذ أواسط القرن العشرين(٥).

تعتبر أيديولوجية العائلة المصرية سببًا، وتجسيدًا، لما يمكن تسميته بالملامح العائلية لنظام الزواج في مصر. إن الالتزام الدستوري بالحفاظ على تماسك واستقرار العائلة، ودق ناقوس الخطر الزائف على موجة زيادة غير موجودة في الطلاق، يظهران إلى أي مدى أصبحت الأسرة النواة معيارية أيديولوجيًا. وفي حين أن مثال الأسرة النواة المصرية يقارب مثيله الغربي في أوائل القرن العشرين، ففي الغرب اليوم هناك تزايد لقبول الزواج المثلي مع اتجاه للحياة المشتركة بدون زواج رسمي واختيار الإنجاب من طرف واحد، مما يرفع التساؤل إن كان من الممكن إضفاء صفة الحداثة على أي نمط للعائلة.

هذه الدراسة تفحصت أيضًا تغير أحكام العائلة المسلمة في التطبيق، الأمر الذي كان سابقًا على تدوينه، ومؤثرًا أيضًا في هذا التدوين. كان هذا التغير ناتجًا عن مركزية الدولة والتدفق العالمي للأفكار حول التحديث القانوني، بما يشمل المعرفة الكولونيالية للشريعة الإسلامية. فرضت أسرة محمد علي تطبيق الفقه الحنفي في المحاكم الشرعية، الأمر الذي وضع نهاية للتعددية وحرية الاختيار بين المذاهب المختلفة، التي كانت تضفي مرونة على النظام. وتسبب التحول إلى المذهب الحنفي في تقليص حقوق المرأة المتزوجة التي تستحق متأخرات النفقة أو التي هجرها زوجها أو كان يسيء معاملتها. وعززت القوانين الإجرائية المتعاقبة من أهمية الوثائق في الإجراءات القانونية، مما جعل نتائج تطبيق المذهب الحنفي لا مفر منها. وللتكيف مع الظروف القانونية المتغيرة، استخدمت النساء إستراتيجيات مثل رفع القضايا للمطالبة بالنفقة المستحقة لهن، لكن من كانت تعيش زواجًا صعبًا لم يعد لديها خيارات قضائية كافية كما كان الأمر قبل بداية "الإصلاح" القضائي.

أدت الصعوبات القانونية التي تواجه المرأة المتزوجة إلى تقديم العديد من الاقتراحات الإصلاحية، ومنها اللجوء إلى الفقه المالكي والشافعي لتسهيل حصول

المرأة على متأخرات النفقة أو للهرب من زواج برجل لا ينفق عليها أو يسيء معاملتها. هذه الاقتراحات، والتي قدمها محمد عبده وأنصاره، كان لها تأثيرها في صياغة قانوني العائلة لعام ١٩٢٠ وعام ١٩٢٩. غير أنهم ضمنوا هذه الاقتراحات في سياق خطاب الأزمة العائلية، وذلك برفع الخشية من أن ترك النساء بلا نفقة أو إشراف سوف يدفعهن إلى أنشطة لاأخلاقية. وأدى تأكيدهم على أن الرجال الذين يفشلون في أداء التزاماتهم في علاقة النفقة مقابل الطاعة يفتقدون المسئولية مما جعل صورة المرأة تظهر معياريًّا كشخصية مطيعة ومعتمدة على الآخرين. ومع إهمال ذكر العاملة المحترمة، أدى هذا الخطاب إلى تصوير المرأة التي لا ينفق أحد عليها أو يشرف على سلوكياتها كتهديد لأخلاق المجتمع.

كان المسئولون الذين اضطلعوا بإعادة تنظيم الجهاز القضائي قد تلقوا تعليمهم وتدريبهم على القانون الفرنسي، وتأثروا بالنموذج الجزائري الذي أدمجت فيه المحاكم الشرعية ضمن نظام قانوني مدني. واعتقد الباحثون الأوروبيون أن الشريعة الإسلامية لا تناسب النظام القانوني العصري، وفي مصر، أدت الأحوال السياسية إلى توقف المناقشات الخاصة بوضع قانون مدني يقوم على الفقه الإسلامي مثل مجلة الأحكام العدلية العثمانية (Mecelle). وفي قانون قدري، الذي لم يكن رسميًّا ولكن شديد التأثير، أصبحت أحكام العائلة عند المسلمين مدونة للأحوال الشخصية. وجاء التدوين ليوقف العملية التاريخية للمناقشة التي أنتجت الفقه الإسلامي، وشجع على فهم الشريعة كمجموعة من القواعد الوضعية. وأدى تقييد الولاية القضائية للمحاكم الشرعية على الأمور العائلية أيضًا إلى ربط العائلة بالدين والشريعة الدينية.

كان فرض أحكام الطاعة، بداية من عام ١٨٩٧، أحد نتائج التحديث القانوني. وقد انتقلت هذه الممارسة إلى مصر من فرنسا عبر الجزائر، حيث أصبحت مرتبطة بثقافة المسلمين. وفيما عدا نسبتها الظاهرة إلى الإسلام، ربما يمكن تفسير القبول الاجتماعي لها في مصر في ضوء إدماج علاقة النفقة مقابل الطاعة في أيديولوجية العائلة الجديدة. وفي قانون قدري، وعلى وجه الخصوص شرح الإبياني له، كان واجب الزوجة بالطاعة يبدو واجبًا مطلقًا أكثر مما كان الأمر في الفقه التراثي.

سنوات العقد ١٩٢٠ وما بعدها

حسنت قوانين العائلة التي صدرت في سنوات العقد ١٩٢٠ من أسوأ نتائج التحول إلى المذهب الحنفي، فاستعادت للمرأة المتزوجة تقريبًا كل الخيارات القانونية التي فقدتها قبل قرن. لكن المجهودات التالية لمراجعة قانون العائلة لقيت طريقًا مسدودًا، نتيجة تسييس العائلة والآثار المدمرة للحروب والثورات. وفي ١٩٧٩، بعد فترة توقف بلغت خمسين عامًا، بدأت مرحلة جديدة لإصلاح قانون الأحوال الشخصية.

كانت الإصلاحات في أوائل القرن العشرين نتيجة جهود وعمل رجال. وكانت تعكس القلق الذي عبر عنه رجال النخبة من انهيار علاقة النفقة مقابل الطاعة في العقود السابقة، وتم تدوين تلك الإصلاحات على أيدي مسئولين من الذكور، وكانت تجسد العديد من أفكار محمد عبده. أما النساء، كباحثات ومحاميات وناشطات، فقد كن أكثر ارتباطًا بالمرحلة الثانية من الإصلاح. ولا تزال الرابطة القوية بين الدين والحياة العائلية قائمة، كما هو الحال في كل المجتمعات المسلمة تقريبًا، تطالب الناشطات بالاعتماد على الفقه الإسلامي التراثي، والممارسات القضائية. وبالعمل داخل هذا الإطار استطعن بالتدريج "تكسير" السلطة غير المتماثلة للأزواج[٦]. وقد استطعن بالبحث في الثقافة التاريخية المحلية استعادة الحقوق التي سقطت، جدلا، في حالة من التوقف، وقد نجحن إلى حد كبير في درء الانتقادات المتوقعة بأن ما يطلبنه غير إسلامي، ومستلهم من الخارج.

كان القانون رقم ٢٥ لعام ١٩٢٠ الخاص بأحكام النفقة وبعض مسائل الأحوال الشخصية هو أول قانون مصري لتنظيم الزواج، وكما يشير العنوان، كان يعكس على وجه الخصوص القلق من فرض دفع النفقة. اعتمد مدونو القانون على الفقه المالكي الذي ينص على أن النفقة غير المدفوعة تتراكم بشكل آلي كدين على الزوج. ويمكن أن ينتهي ذلك بالحجز على ممتلكاته أو أجره، كما من قبل، ولكن إذا كان غير قادر على الدفع أو كان غائبًا فقد مُنح القاضي سلطة التطليق. وإذا ظل الرجل مفقودًا لمدة أربع سنوات يستطيع القاضي أيضًا أن يعلن اعتباره متوفيًّ. وفي كل حال، تصبح المرأة حرة في الزواج مرة أخرى بعد انقضاء فترة العدة[٧].

أكد المؤرخون القانونيون على الإبداع والابتكار في الاستخدام التشريعي لبعض الوسائل مثل "التخيُّر" (اختيار الأحكام من مذاهب السنة المختلفة) و"التلفيق" (وهو الجمع بين الأحكام من مذاهب مختلفة) للتوصل إلى النتيجة المرغوبة في هذه القوانين والقوانين التالية لها. أوصى محمد عبده باستخدام هذه الوسائل، التي استعادت إلى حد ما مرونة تعددية الآراء وحرية الاختيار بين المذاهب المختلفة. وربما استلهم محمد عبده توصيته من ذكرى النظام القديم، وكان هناك المثال الأكثر حداثة للقانون، المثال العثماني: قرار حقوق العائلة في النكاح المدني والطلاق، الذي أدمج الفقه المالكي على نحو انتقائي[٨]. وأعلن الخبراء القانونيون أن تلك الوسائل تتسق مع "روح الزمن"[٩]، لكن القانون الذي أنتجته كان قانونًا محافظًا من الناحية الاجتماعية. كان مقصد المشرعين هو الحفاظ على الأسرة النواة المعيارية، وعلاقة النفقة مقابل الطاعة.

جسد قانون عام ١٩٢٠ توصيات متعددة قدمتها لجنة من كبار العلماء تم تشكيلها في عام ١٩١٥ لتدوين قانون للعائلة. ووفقًا لمحمد أبو زهرة، تم تداول المسودة على أوسع مجال بين القضاة والمحامين والعلماء، ودارت حولها تعليقات كثيرة قبل إقرارها[١٠]، بما يشير إلى أنها مثلت توافق الآراء بين المؤسستين القانونية والدينية. أما القانون رقم ٥٦ لعام ١٩٢٣، والذي وضع حدًا أدنى لسن الزواج ست عشرة سنة للمرأة، وثماني عشرة سنة للرجل، فقد أثار مزيدًا من الجدل. هذا القانون طالب القضاة بعدم سماع القضايا المختصة بالزواج إذا كان أي من الزوجين أصغر من الحد الأدنى للسن عند وقت كتابة العقد. وكان أحد آثار هذا القانون تجريم الزواج القسري للقاصرين، مثل تزويج زينب إبراهيم سليمان في الإسكندرية قبل عقد من إصداره، حيث كان مطلوبًا موافقة من وصل إلى سن البلوغ (الخامسة عشرة أو أكبر) على الزواج. لم يجد من كتبوا قانون ١٩٢٣ أية تبريرات في آراء المذاهب الأربعة واستعانوا بدلاً من ذلك بآراء فقهاء أفراد من الفترة الإسلامية المبكرة. وأصبح تفعيل هذا القانون أكثر صرامة في ١٩٢٦، عندما أمرت وزارة العدل بإحالة قضايا الشهادة الزور حول سن الزواج إلى النائب العام[١١].

كانت الخطوة التالية (والأخيرة طوال خمسين سنة) في تدوين قانون الزواج، هي القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ الخاص ببعض أحكام الأحوال الشخصية، والذي أدخل تغييرات هامة على أحكام الطلاق. أعلن هذا القانون أن تعليق الطلاق وكذلك طلاق السكران أو الغاضب أو المكره، لا يقع. والنطق بالطلاق ثلاثًا لا يقع به إلا طلقة واحدة رجعية. أما الطلاق البائن فهو الطلقة الثالثة (بعد طلاقين اثنين منفصلين سابقين)، أو الطلاق على مال، (الخُلع والمبارأة)، وما جاء نص بأنه بائن في قانوني ١٩٢٠ و١٩٢٩. اعتمد هذا القانون أيضًا على الفقه المالكي بإعطاء المرأة القدرة على طلب الطلاق حيث سمح لها أن تلتمس من القاضي تطليقها على أساس الشقاق، أو المعاناة أو الضرر في الزواج. فإذا ثبتت أن الزوجة عانت من الضرر لدرجة تستحيل معها العشرة، فعلى القاضي إنهاء الزواج. فإذا لم تستطع إقناع القاضي بذلك، ولكنها كررت الشكوى، فعلى القاضي تعيين حكمين، وإذا لم يستطيعا الإصلاح بين الزوجين، فيمكن أن يقترحا التطليق. وبالإضافة إلى ذلك، فإن زوجة الغائب والسجين يُسمح لها بطلب التطليق على أساس المعاناة نتيجة غياب الزوج، حتى لو كانت لديه أصول يمكن استخدامها لدفع النفقة(١٢).

هذا القانون أيضًا ضم توصيات لجنة كانت تعكس أفكار محمد عبده. ولكن البرلمان حذف اثنتين من التوصيات بتقييد تعدد الزوجات، ومنح المرأة حق إدخال شروط على عقد الزواج. كان الإجراء الأول الموصى به يتطلب من الرجل الذي يرغب في زوجة أخرى أن يثبت في المحكمة قدرته على تقديم نفقة وحياة أسرية جيدة لها، وكذلك للزوجة الحالية وأطفالها. أما التوصية الثانية فقد كانت ستمنح المرأة حق وضع شروط للزواج، مثل أن لا يتخذ زوجها زوجة أخرى، أو نقلها إلى مدينة أخرى، وهكذا. كان انتهاك أي شرط يمكن أن يكون سببًا للطلاق(١٣). ويرجع أصل التوصية الأولى إلى تفسير محمد عبده للآيات القرآنية حول تعدد الزوجات، وقد تم الأخذ بتلك التوصية في قانوني الأحوال الشخصية السوري والعراقي لسنة ١٩٥٣ و١٩٥٩(١٤). أما التوصية الثانية فكانت تتسق مع الفقه الحنبلي وقد تم الأخذ بها في قانون الأحوال الشخصية العراقي لسنة ١٩٥٩(١٥).

بدأت المرحلة الثانية لإصلاح قانون العائلة في مصر بالقانون رقم ٤٤ لعام ١٩٧٩، والذي أطلق عليه معارضوه "قانون جيهان"، نتيجة الدور الذي قامت به زوجة الرئيس أنور السادات لدعمه. وفي ١٩٨٥ حكمت المحكمة الدستورية العليا بعدم دستورية هذا القانون، لأن السادات طبقه بمرسوم طارئ رغم عدم وجود حالة طوارئ أصلية تستوجب ذلك. كانت أكثر ملامح هذا القانون إثارة للجدل هو الحكم بالسماح للمطلقة بالاحتفاظ بمسكن الزوجية، والذي هو ملك للزوج في الغالب، طالما كانت حاضنة للأطفال. وقد جاء القانون رقم ١٠٠ لعام ١٩٨٥، والذي تم تفعيله بعد قرار المحكمة الدستورية العليا، فألغى هذا الشرط ولكنه احتفظ إلى حد كبير باثنين من ملامح قانون ١٩٧٩ يختصان بتعدد الزوجات والطاعة. وصف قانون ١٩٧٩ تعدد الزوجات بأنه يعتبر إضرارًا بالزوجة الأولى، فأعطاها الحق في طلب الطلاق تحت بنود القانون ١٩٢٩ خلال سنة من معرفتها بالزواج الثاني لزوجها. وعدّل قانون ١٩٨٥ هذا الشرط بمطالبة الزوجة بأن تثبت أنها عانت من الضرر بسبب الزواج الآخر لزوجها، بشرط أن تقوم برفع دعوى خلال اثني عشر شهرًا من معرفتها به. هذا الشرط في القانونين اعترف بإساءة معروفة جيدًا يمارسها الأزواج بإخفاء زيجاتهم الأخرى عن زوجاتهم، وأحيانًا يستمر هذا الإخفاء لسنوات(١٦).

كانت أحكام الطاعة قد ظلت دون تنفيذ بالقوة لعدة سنوات عندما أصدر السادات القانون رقم ٤٤، لكن القانون المعني لم تتم مراجعته. وأنهى قانون ١٩٧٩ إمكانية التنفيذ القسري عندما منح المرأة التي حُكم عليها بالطاعة فترة ثلاثين يومًا لتقديم الأسباب التي تدعوها لعدم الانصياع. فإذا رأت المحكمة أن أسبابها عادلة، فعلى الزوج الاستمرار في دفع النفقة، وإذا لم يكن، يصبح الزوج معفيًّا من الاستمرار في دفع النفقة، ولن يطلب منه دفع نفقة العدة إذا تطلقا. وقد احتفظ قانون ١٩٨٥ بهذا البند، والذي يُعتبر بالنسبة للمرأة أفضل قليلاً من أحكام القرن التاسع عشر، حيث كان عدم الامتثال بأمر الطاعة، بصرف النظر عن المبررات، ينتهي بفقدان النفقة. ولكن، لأن المرأة المتزوجة لا تزال ملزمة قانونًا بطاعة زوجها، يستطيع الرجال استخدام أوامر الطاعة لمنع زوجاتهم من طلب الطلاق أو لتأخير

إجراءات الطلاق إذا كانت المرأة قد بدأت بها، وكلاهما من أجل إيقاع الإهانة والإذلال بالزوجة ولتجنب دفع أية نفقة بعد الطلاق[١٧].

بعد تفعيل قانون ١٩٨٥، قدمت مجموعة من الناشطات تصميمًا جديدًا لنموذج وثيقة عقد الزواج المطبوع والذي ظل مستخدمًا منذ عام ١٩٣١، ليشمل قائمة بالشروط المختارة، والتي إذا قبلها الزوجان بشكل كامل يمكن أن تصبح العلاقة الزوجية أكثر اتساقًا. كان "مشروع عقد الزواج الجديد"، كما أطلقن عليه، يتسق مع الفقه الحنبلي، الذي سمح بتضمين شروط واجبة في عقد الزواج. كان عرض الناشطات مماثلاً في هدفه للتوصية التي حُذفت من قانون ١٩٢٩. ولكن قائمة الشروط كانت ستجعل العروسين على علم باختياراتهما القانونية مباشرة. تعرض مشروع عقد الزواج الجديد لمقاومة قوية، خاصة من شيخ الأزهر، وبالتالي، فإن عقد الزواج الذي أعيد تصميمه وتم إصداره في أواخر عام ٢٠٠٠، لم يحتو سوى مساحة فارغة أضيفت حيث يمكن كتابة الشروط إذا اتفق عليها الزوجان. وتفيد التقارير أن الأزواج الذين استفادوا من تلك المساحة قليلين للغاية[١٨]. كان أحد الشروط التي وردت في قائمة الاختيارات المقترحة أن تكون لدى الزوجة القدرة على تطليق نفسها من زوجها إذا اتخذ زوجة أخرى دون موافقتها، أو أساء معاملتها، أو هجرها لفترة ثمانية أشهر على الأقل، أو فقط إذا قررت أنها لا تستطيع العيش معه. كانت هذه صيغة من تفويض الطلاق الذي يتسق بالكامل مع الفقه الحنفي. ووفق التقارير، تُستخدم هذه الصيغة بين أفراد الطبقة العليا، ولكنها غير معروفة لمعظم الناس[١٩].

وقام عدد من نفس أولئك الناشطات اللواتي اشتركن في مشروع عقد الزواج الجديد بتقديم وتعزيز ما أصبح القانون رقم ١ لعام ٢٠٠٠، والمشهور بـ "قانون الخُلع". كان "الخُلع" في الماضي يختص بقيام الزوج بالنطق بالطلاق مقابل تنازل زوجته عن حقها في مؤخر الصداق، والنفقة، وحتى عن أية متأخرات للنفقة يدين بها لها. لكن قانون عام ٢٠٠٠ جعل من الممكن للمرأة أن تتقدم بطلب الخُلع منفردة، ويستطيع القاضي أن يمنحها ذلك دون موافقة الزوج. جاء هذا القانون ليضع حلاً لعدد كبير من النساء الساعيات لطلب الطلاق واللائي توقفت قضاياهن

بسبب عدم تعاون الأزواج. حذر المعارضون من ارتفاع كبير في الطلاق وما يؤدي إليه من تدمير للعائلة[٢٠]، لكن بعد مرور عشر سنوات كانت النتائج غير واضحة. ارتفع معدل الطلاق الخام من ١,١ في الألف من السكان إلى ١,٩ في الألف، وهو ما قد يعكس عملية استكمال القضايا التي كانت متوقفة وكذلك إنشاء محاكم الأسرة في ٢٠٠٤، التي سهّلت إقامة قضايا الطلاق[٢١].

بعد ثورة ٢٠١١، وانتخاب حكومة يسيطر عليها الإخوان المسلمون، بدا لبعض الملاحظين أن ما تم إنجازه في القرن السابق من تقدم في حقوق المرأة أصبح مهددًا. وقد عبّر المدافعون عن قضايا المرأة عن القلق من صياغة مسودة دستور ٢٠١٢، والتي بدا أنها تستدعي الشريعة الإسلامية لتقييد مساواة المرأة في الحياة العامة[٢٢]، وأعلنوا شجبهم للمتشددين الذين انتقدوا قانون عام ٢٠٠٠ والذين أثاروا الشكوك في مشروعية وضع حد أدنى لسن الزواج[٢٣]. انتهت تلك المناوشات بإزاحة حكومة مرسي الإسلامية في يوليو ٢٠١٣. ولا نستطيع الجزم إن كانت أي حكومة جديدة سوف تسعى لمزيد من التغيير الفعلي في قانون الأسرة، رغم أن التجربة تقول لنا إنه من غير المحتمل حدوث تغييرات قوية طالما استمر عدم الاستقرار السياسي والغموض في الأوضاع الاقتصادية.

أما دستور ٢٠١٤، فلم يؤكد فقط على أن الأسرة "قوامها الدين والأخلاق والوطنية"، بل إنه أيضًا أبقى على الربط الوثيق بين الحياة العائلية والدين. وبينما تحظى المرأة بضمان دستوري للمساواة في الحياة العامة، يستمر المجال المنزلي تحت سيطرة أحكام الشريعة. ورغم بعض النجاح في تخفيض انعدام المساواة، فإنه ما زال في قلب أحكام الأسرة عند المسلمين في صيغتها الحالية، خاصة فيما يتعلق بعلاقة النفقة مقابل الطاعة. كان مثال النفقة مقابل الطاعة في الماضي يؤثر على سلوك النخبة، لكن علاقته ضعيفة بحياة معظم الأسر حيث كانت الزوجة تساهم في دخل البيت. كما أن هذا المثال أقل تشابهًا مع واقع الحياة في الزمن الحاضر.

الـهوامش

المقدمة

[1] Mariam Rizk and Osman El Sharnoubi, "Egypt's Constitution 2013 vs. 2012: A Comparison," *Ahram Online*, Dec. 12, 2013. http://english.ahram.org.eg/News/88644.aspx

[2] أول دستور مصري لعام 1923 لم ترد به أية إشارة مباشرة إلى العائلة أو النساء. تشير هذه الفقرة والفقرة التالية إلى دستوري 1923 و1956 في كتاب يوسف قزماخوري، *الدساتير في العالم العربي* (بيروت: دار الحمراء، 1989)؛ دستور جمهورية مصر العربية، 1971 (كما تم تعديله في 2007)، www.consti-tutionnet.org/files/Egypt%20Constitution.pdf؛ ودستور 2012 في https://archive.org/details/dostor-misr-2012.pdf؛ ودستور 2014 في موقع دستور مصر http://dostour.eg/؛ وأيضـــا Ellen McLarney, "Women's Rights in the Egyptian Constitution: (Neo)Liberalism's Family Values," *Jadaliyya*, May 22, 2013, http://www.jadaliyya.com/pages/index/11852/womens-rights-in-the-egyptian-constitution_(neo)li.

[3] يخضع غير المسلمين لشرائع أديانهم (مادة 3).

[4] Amira El-Azhary Sonbol, "A History of Marriage Contracts in Egypt," in Asifa Quraishi and Frank E. Vogel, *The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 113, 117n3.

وحول المصطلحات الخاصة بالعائلة، انظر Kenneth M. Cuno, "Joint Family Households and Rural Notables in Nineteenth-Century Egypt," *International Journal of Middle East Studies* 27, no. 4 (Nov. 1995): 489; and cf. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 231.

أصبح مصطلح "أسرة" معتادًا في عناوين الكتب في الأربعينيات. انظر عايدة إبراهيم نصير، دليل المطبوعات المصرية 1940-1956 (القاهرة، دار نشر الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1975)؛ نصير، الكتب العربية التي نشرت في مصر بين عامي 1926-1940 (القاهرة، دار نشر الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1980)؛ نصير، الكتب العربية التي نشرت في مصر بين عامي 1900-1925 (القاهرة، دار نشر الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1983)؛ ونصير، الكتب العربية التي نشرت في مصر في القرن التاسع عشر (القاهرة، دار نشر الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1990).

[5] Mounira Charrad, *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2001), 28-50

[6] انظر، على سبيل المثال، Cissie Fairchilds, "Women and the Family," in Samia I. Spencer, ed., *French Women and the Age of Enlightenment* (Bloomington: Indiana University Press, 1984), 97-110

[7] Kecia Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), 6

[8] انظر الفصل الثالث.

[9] Nadia Sonneveld, *Khul' Divorce in Egypt: Public Debates, Judicial Practices, and Everyday Life* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2012), 17-34

[10] هذا يُناقش بالتفصيل في الفصل الثالث.

[11] Alan Duben and Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940*

الزواج والحداثة

الأسرة، والإيديولوجيا، والقانون بمصر في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين

كينيث كونو

ترجمة
سحر توفيق

3477

الزواج والحداثة
الأسرة، والإيديولوجيا، والقانون بمصر في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين
كينيث كونو
3477

هذا الكتاب يقدم تاريخًا للزواج والعلاقات الزوجية في مصر في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. في أثناء تلك الفترة تطور نظام الزواج المعاصر في مصر، وبُنيت إيديولوجية للأسرة، وأصبحت القواعد الدينية أساسًا لقانون العائلة، وهي تطورات انعكست في الدساتير بداية من 1956 حتى 2014. ولأن موضوع العائلة شديد الاتساع، فقد اقتصرت موضوعات هذا الكتاب على تناول الزواج والعلاقات الزوجية منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى عام 1920، أو بعبارة أخرى، قبل بداية وضع قانون العائلة.

لوحة الغلاف للفنان Ney Cardoso
تصميم الغلاف: أحمد بلال

